تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

عند نصير الدين الطوسي

دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد

الدكتور
عباس سليمان
مدرس الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت ٤٨٣٠١٦٣

تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

عند نصير الدين الطوسي

دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد

الدكتور
عباس سليمان
مدرس الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٢٠١٦٣

الإهداء :

إلى علم الفلسفة الشامخ

وشيخ الإسلاميات ..

أستاذي الدكتـور

محمد علي أبو ريان

عباس سليمان

مقدمة

لاشك أن موضوع أية دراسة علمية، إنما تقدر أهميته بحسب ما يتطلبه المناخ الثقافى والعلمى السائد، وبقدرما يتعلق بمجال الدراسات الأكاديمية وجدتها وأصالتها. وهذا البحث ترجع أهميته فى مجال الأبحاث المعاصرة الخاصة بالتراث الفكرى الإسلامى إلى أن معظم أبحاث الإسلاميين إنما تنصب على فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد، بحيث تقررت مواقف الباحثين بدون تفرد أحدهم. وكذلك فى مجال علم الكلام، وجدنا أن الأبحاث تقررت عن «الذات والوجود» و «الصفات وعلاقتها بالذات» ، فى بحوث كثيرة. ولكن لوحظ أن أياً من هذه المؤلفات لم يعط القدر الكافى من الاهتمام بمبدأ تطور علم الكلام إلى أن أصبح فلسفة خاصة؛ وعلى هذا فقد آلينا على أنفسنا تناول هذه النقطة فى بحثنا هذا تحت عنوان «علم الكلام الفلسفى» .

ويتبين من هذا البحث كيفية تطور علم الكلام إلى أن التحم بالفلسفة إلى حد كبير، بحيث تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت تشكل فلسفة ذات سمة خاصة، ولاسيما فى الجانب الطبيعى والإلهى. ولهذا كان علينا فى هذا البحث أن نتتبع علم الكلام عند نصير الدين الطوسى، وأن نبين الأفكار الكلامية عنده؛ سواء ما كان منها خاضعاً لتأثير المعتزلة، أو ما تطور منها فأصبح ينضح بالفكر الفلسفى. على أن معظم الأبحاث حول المعتزلة إنما كانت تدور فى مذهب أهل السنة بالمعنى العام، أى فى مقابل حركات التشيع.

والحقيقة التى نراها، أن هذا اللون الجديد من الفكر الفلسفى يعد إلى حد ما من بين الموضوعات البكر فى الفكر الفلسفى الإسلامى إلى عصرنا هذا؛ ذلك لأنه يرتبط بحقبة تاريخية يخشى كثير من الباحثين الانزلاق إلى متاهاتها الوعرة والتى تتطلب بذل الكثير من الجهد والبحث، لأنها تتعلق بالأصول المتعددة لعلم الكلام، التى هى عماد «علم الكلام الفلسفى» .

ومهما قيل عن مدى استناد «علم الكلام الفلسفى» إلى الفلسفة فى أصولها البحتة، فإن هذا الأمر يحتاج منا إلى نقد وتمحيص كبيرين، بالإضافة إلى التعرض للكثير من التساؤلات والردود؛ سنحاول فى هذا البحث أن نعرض لها – بقدر الاستطاعة - مبينين الأصول المتعددة لعلم الكلام الفلسفى عند نصير الدين الطوسى، وكيف أن هذا العلم يختلف فى مساره عن الفكر الكلامى فيما قبل منتصف القرن الخامس الهجرى.

والله أسأل التوفيق والسداد،،،

الإسكندرية فى ١٩٩٣/٩/١

دكتور عباس محمد حسن سليمان.

الفصل الأول

الفلسفة ودورها المنهجي في تطور علم الكلام الإسلامي

يشير كثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من المنطق الأرسطى، كان موقفاً يتسم بالمقت والعداء الشديدين. فبينما كانت الثقة تجاه العلوم اليونانية الأخرى تبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة عنيفة جداً؛ فالإعتراف بطرق البرهان الأرسطاليسية عدَّ خطراً على صحة العقيدة، لأن المنطق يهددها تهديداً كبيراً. وعن هذا الرأى عبر الشعور العام لدى غير المثقفين فى هذا العبارة التى جرت مجرى المثل : «مَن تمنطَق فقد تزندق»[1].

ولقد كان علم الكلام يستخدم الأساليب الاستدلالية التى تناسب المشكلات المطروحة، كما كان يطور من تلك الأساليب بحسب تطور المشكلات. وقد كان الإستدلال النقلى أول الأساليب التى إستعملت فى علم الكلام حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء الدينية فى الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلاً لهذه الآراء فى أصول الدين بطريق التأويل، أو رداً للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول. وقد ظل هذا الاستدلال النقلى مواكباً لعلم الكلام طيلة مسيرته فى الحوار الداخلى بين المسلمين.

أولا – المنهج الإسلامى :

لقد كان «المنطق الإسلامى» هو المنهج الذى شيد بواسطته علماء الإسلام مختلف العلوم الإسلامية، وعلى رأسها النحو والفقه والكلام؛ كما أن الأساس المنهجى المنطقى الذى قامت عليه هذه العلوم الإسلامية – النحو والفقه والكلام – هو «القياس» باصطلاح النحاة والأصوليين أو «الاستدلال

---

(١) جولد تسيهر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م). ص : ١٤٧.

بالشاهد على الغائب»[1] باصطلاح المتكلمين. «وهو قياس إنسانى معرفى إذ لا يعرف الإنسان مالا يعرف إلاّ قياساً على ما يعرف، ولايتصور اللامرئى إلاّ قياساً على المرئى، وبالتالى قياس «ذات الله» على ذات الإنسان، و«صفات الله» على صفات الإنسان، و «أفعال الله» على أفعال الإنسان؛ ويقوم هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها»[2].

وهكذا تنحصر مشروعية هذا القياس فى البحث عن قيمة ثالثة تكون جسراً بين الشاهد والغائب حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثانى، أى تمديد حكم الشاهد إلى الغائب. هذا الجسر هو مايسميه النحاة والأصوليين، بـ «العلة»[3] ويسميه المتكلمون بـ «الدليل»، وهو يناظر الحد الأوسط فى القياس الأرسطى[4].

إذن، فالمنطق الإسلامى (أى طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين) لا

---

(١) يشير القاضى عبد الجبار إلى الاهتمام البالغ الذى كان يوليه المعتزلة لهذا النوع من الاستدلال، ويقول إنهم فيه كتباً كثيرة مؤكداً «أن الذى كان يجرى فى الكتب إنما هو الاستدلال بالشاهد على الغائب «وذلك من وجهين : «الإشتراك فى الدلالة (أى قياس الشبه عند النحاة والأصوليين) والإشتراك فى العلة (وهى نفس العلة عند النحاة والأصوليين).

(أنظر : القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، تحقيق : عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م. ص : ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، المجلد الأول، (المقدمات النظرية)، ص : ٣٧٤.

(٣) العلة عند النحاة والأصوليين - كما يقول د. على شلق - : «ذات موجبة لصفة أو لحكم، وشرطها أن لايتقدم ما أوجبته وجوداً بل رتبة وشرط الذى أوجبته أن لايختلف عنها».

(د. على شلق : العقل الفلسفى فى الإسلام، (الفرق والأحكام)، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص ٤٦٢).

(٤) د. محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. ص : ١٠٦.

يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقة، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي - بما فيه القرآن - بالنسبة للنحاة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أنه إذا كانت مشروعية هذا الاستدلال - الاستدلال بالشاهد على الغائب - واحدة بالنسبة للنحو والفقة والكلام، فإن الأساس الذي يبني عليه هذا الغائب - واحدة بالنسبة للنحو والفقة والكلام، فإن الأساس الذي يبني عليه هذا الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي يبني عليه هناك. إن قياس الغائب على الشاهد، هو - باعتباره قياس الجزء على الجزء أو قياس الكل على البعض - استقراء ناقص. والاستقراء لايصبح منهجاً علمياً في البحث إلاّ إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا أيضاً ما تنبه إليه علماء الإسلام من قبل.

لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو «خفة النطق على اللسان»، كما بنى الأصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على «جلب المصلحة ودفع المضرة»[(1)].

إن إتفاق النحاة على أساس يبررون به استقراءاتهم، والتزام الأصوليين مبدأ «المصلحة» أساساً لاستنباطاتهم واجتهاداتهم جعل كلا الفريقين يتجنب - نسبياً - السقوط في الخلافات التي لاحصر لها، والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء، أي الغائب على الشاهد، وهذا فعلاً ما وقع فيه المتكلمون.

ويمكن القول، إن عدم تمكن علماء الكلام من الإتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة، طريقة «الاستدلال

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالشاهد على الغائب» جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه.

ولكن عندما ظهرت مشكلات أهل الأديان والمذاهب فى القرن الثانى نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلى فى الإحتجاج، ذلك أن هذه المشكلات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية و منطقها الصورى، فاستخدموا هذه الفلسفة للاحتجاج لنصرة معتقداتهم ونقد العقيدة الإسلامية، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية فى مقابلة هذه المشكلات، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على علم الكلام.

ولقد كان الأسلوب العقلى عند المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو، بل كان علم الكلام حركة طبيعية فى تجاوز النص الدينى إلى المعنى العقلى، لاسيما وأن النص بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه. فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل[١].

وكان من الطبيعى بعد انفتاح المسلمين على ثقافات جديدة ولاسيما على الفلسفة اليونانية ومنطقها؛ أن يكون لهذا الانفتاح أثره الكبير فى تطوير علم الكلام[٢]. فاستخدم المسلمون فى مناظراتهم المنطق الصورى[٣]، وجعلوه فى كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم؛ ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطى يتغلغل فى معظم العلوم اللغوية والدينية[٤].

---

(١) د. حسن حنفى : التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٢م. ص ١٣٢.

(٢) فيكتور شلحت اليسوعى : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م. ص : ٢١.

وقارن : د. محمد صالح محمد : أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م. ص : ١٦٨.

(٣) وقد أعتمد المعتزلة على المنطق للدفاع عن مسألة الصفات. (أنظر : ألبير نصرى نادر : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨م. ص : ٥٢).

(٤) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص : ٣٧.

ويرى الدكتور أبو ريان : «أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيراً من المنطق اليوناني. وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة[1]، وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الإسلامي»؛ ويعد الجاحظ[2] من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني[3].

ويمكن القول، إن علم الكلام تأثر بالفلسفة والمنطق تأثراً قوياً فيما بعد؛ فالمتكلمون المعتزلة أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم - كما سبق أن ذكرنا -، حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج علم الكلام[4]. وقد ظلت هذه الصلة صفة لعلم الكلام يعالج من خلالها المشاكل الاجتماعية والثقافية في المجتمع، ويحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على الروح الدينية للحياة الإسلامية، حتى أنه لولا علم الكلام لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظراً لشدة الهجوم والتعريض الذي وجهه إليها أصحاب الأديان الأخرى، ولاسيما اليهودية والمسيحية. وقد عثرنا بالفعل على كتب كتبها السريان المسيحيون وضعت على طريقة السؤال والجواب، ويقول المؤلف فيها مثلاً إذا سئلك المسلم عن الثالوث، فقل له ما معنى الإسراء والمعراج.

---

(١) وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهورها في غيرها؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية. (دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة : د. أبو ريده، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م. ص ٤٤).

(٢) انظر في تأثر الجاحظ بمنطق أرسطو ما يلي :
- فيكتور شلحت اليسوعي : النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص : ١٠.
- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : ٤٥.

(٣) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠. ص : ١١٢.

(٤) أنظر : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص : ٢٤٥. وانظر أيضا : د. أبو الوفا التفتازاني : دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م. ص : ١٥.

وهكذا، كان المسيحيون عند ظهور الإسلام يرتبون هجومهم على الدين الجديد فى صورة حوار بينهم وبين شخص يفترضونه من المسلمين. ويبدو أن هذا النسق من الكتابات الحوارية، كان موجوداً فى الإسكندرية فى العالم القديم لدى علماء الكلام المسيحى، من أمثال : كليمنت وأورجين. ولقد تصدى هؤلاء المدافعون من الدين المسيحى بالرد بعنف على أنصار الأديان المعاصرة لهم، مثل اليهودية والزرادشتية ... إلخ.

ثانيا – المنهج الفلسفى فى الإسلام :

نريد بالمنهج الفلسفى، النهج أو المنحى الذى يعتمده المتكلمون فى بحثهم عن الحقيقة، ولا خلاف فى أن المنهج هو القياس الصورى الذى اعتمده أرسطو واضع المنطق. وكما هو معروف، فقد سمى هذا المنطق بالمنطق الصورى لانه يهتم بصورة التفكير وهيئته(١).

ويعد الفارابى(٢) «المؤسس الحقيقى للمنهج الفلسفى فى الإسلام»(٣)، فهو «أول من حمل المنطق اليونانى تاماً منظماً إلى العالم الإسلامى، حتى سمّى المنطقىّ والمعلم الثانى بعد أرسطو المعلم الأول(٤).

---

(١) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ١٥.

(٢) وعن أهمية الفارابى فى المنطق، أنظر :

– د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. ص : ٩١-٩٨.

وأما عن مؤلفاته المنطقية، فأنظر :

– د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابى، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥م. ص : ٤٦١-٤٦٧.

(٣) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان، ص : ٩٨.

(٤) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م. ص : ٣٥٣.

فالمنطق عند الفارابى يعد «قانوناً للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم»[1].

يقول ديلاس أوليرى : «إن خطورة الفارابى لتبدو فى اعتباره معلماً للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه»[2].

وعن أهمية منطق الفارابى يشير ما يرهوف إلى نص لابن ميمون حث فيه صديقه صمويل ابن طيون على قراءة كتب الفارابى، بقوله : «وعلى العموم فإنى أنصح لك بألا تقرأ فى المنطق إلا كتب الحكيم أبى نصر الفارابى؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات، أدق من الدقيق»[3].

وفى كلمة واحدة يمكننا أن نقرر مع ماكس مايرهوف، أن فضل الفارابى ينحصر فى تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر[4]، من تأثير الكندى والمعتزلة فيما قبل الفارابى[5].

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص : ١٥٨.

(٢) ديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة : د. تمام حسان، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة، ص : ١٥٨.

(٣) مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، (ضمن كتاب : التراث اليونانى) ص : ٨٠.

(٤) كان من الطبيعى بعد ترجمة أرسطو واكتشاف رائعته الأولى «المنطق»، أن اتجه تراثنا الفلسفى نحو المنطق الصورى الخالص حتى يمكن إحتواء منطق أرسطو وتمثله ووضعه فى إطار العقل الخالص. وقد ساعد على ذلك أيضا التوحيد، الذى يدفع الذهن نحو المجرد ويوجهه نحو التعالى المستمر. وقد دفعت مخاطر التجسيم والتشبيه فى الديانات القديمة العقل الإسلامى نحو الصورى أكثر فأكثر حماية له، وتثبيتا للتوحيد الناشئ فى قلوب المسلمين.
(د. حسن حنفى: دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ١٠٠، ١٠١).

(٥) مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، ص : ٧٨، ٧٩.

أضف إلى ذلك، أن المسائل الطبيعية التى أصبحت جزءاً من علم الكلام لم ينشأ البحث فيها إلا حينما انتشرت الفلسفة اليونانية فى المحيط الثقافى الإسلامى من قِبَل الفلاسفة الإسلاميين، بخاصة الفارابى، فحينئذ أصبح علماء الكلام يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات فى إثبات العقيدة رداً على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية[1].

ويمكن القول، بأن تأثير الفارابى فى العالم الإسلامى، إمتد إلى معاصريه من الفلاسفة وبعد عصره إلى زمان ابن سينا (ت٤٥٨ هـ = ١٠٣٧م). ليعم تأثير هذا الأخير مناهج البحث الفلسفى فيما بعد. فقد كانت فلسفة ابن سينا فى جملتها إمتداداً لفلسفة الفارابى وخروجاً عنها فى الوقت نفسه؛ هى إمتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهى خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التى وضعه فيها الفارابى، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى.

وقد كان ابن سينا غزير العلم، واسع المعرفة، كتب الشفاء والإشارات والقانون؛ وكون مدرسة اتصل سندها من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجرى، بدءاً ببهمنيار بن المرزبان (٤١٨هـ)، وإنتهاءً بنصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) الذى يعد من أكبر أتباع ابن سينا المتأخرين.

ويعد ابن سينا الفيلسوف الأول الذى أعطى علم الكلام المنهج الفلسفى، حيث حوت كتاباته نفس القضايا التى شغلت المتكلمين منذ نشأة

(١) والواقع أن علم الكلام بتأثير الفلسفة اليونانية وانتشار مقولاتها فى العالم الإسلامى، استطاع أن يطور من منهجه فأدخل فى دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل : قضايا العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والجوهر الفرد، وأمثالها؛ واستخدمها مقدمات فى الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها، وأصبح ذلك سنة ماضية فى هذا العلم منذ أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ).

علم الكلام[1]. كما عرف ابن سينا كيف يتآخى مع المدارس الكلامية، سنية كانت أو شيعية. فالطريق الذى يسلكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول – على سبيل المثال – هو طريق المتكلمين؛ وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين[2].

والواقع أن الجوينى تأثرا بابن سينا وأخذ بطريقة منطقية للإستدلال على وجود الله معتمدة على فكرتين هما : الوجوب والإمكان، بدل الطريقة الطبيعية، وهى القول بالقدم والحدوث، التى أخذ بها المتكلمون المعتزلة والأشاعرة من قبله[3]. كما رفض الجوينى تحت تأثير الفلسفة مبدأ الباقلانى (بطلان الدليل يؤدى ببطلان المدلول)، ذلك المبدأ الذى قيد المتكلمين من الإستفادة من الفلسفة. وقد أكد الجوينى بأن (بطلان الدليل لايؤذن ببطلان المدلول). ومن ثم أفسح المجال للآراء الفلسفية التى أنتشرت فى عهده على

---

(١) انظر فى هذا ما يلى :

– د. حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة (من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢م. ص : ٨١ – ١٦٩.

– د. محمد عابد الجابرى : السينوية فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى)، المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م. ص : ١١٢–١٤٩.

– Arberry, A.J. : Avicenna on theology, London, 1951. P: 25-76.

(٢) انظر فى هذا :

– د. عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، هامش : ص ٢٨٥.

– د. محمد عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن راشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ص : ٢١٦، ٢١٧.

– د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص : ٤٠٤.

(٣) د. عمار طالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، جـ١، ص : ١٦٣.

أيدى ابن سينا وتلاميذه، ومهد بذلك لطريقة المتأخرين التى خلطت بين علم الكلام والفلسفة[١].

والنتيجة التى نخلص إليها هنا، أن المنهج الأصولى لايصبح هو المنهج الذى ينتهجه علماء الكلام، بل تدخل الفلسفة بمنهجها لتعطى علم الكلام «المنهج الفلسفى». وهذا يعنى «أن علم الكلام أصبح أكثر تسامحاً مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلاً له. وفوق ذلك، لأن المنطق الجديد المستخدم فى علم الكلام هو نفسه منطق أرسطو الذى درسه ودافع عنه هؤلاء الفلاسفة - أمثال الفارابى وابن سينا -، كما كانت هناك أرضية مشتركة ظاهرة للمناقشة بين الفلسفة وعلم الكلام، وقبول علم الكلام للأفكار الطبيعية والميتافيزيقية للفلاسفة»[٢].

ومن ثمة، تكونت طريقة المتكلمين المتأخرين، الذى انتبهوا إلى مافى المنهج الأصولى من ضعف وشطط[٣]، فلجأوا ابتداءً من أواسط القرن الخامس الهجرى إلى الإستعانة بالمنطق الأرسطى[٤]؛ بحيث يعد آواسط القرن الخامس

(١) د. بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م. جـ٢، ص ٥٢. وانظر : شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، (القسم الثانى - العدد ١١، ١٩٧٨م)، ص : ٢٢١.

(2) Mahdi, Muhsin : Ibn Khaldun's philosophy of History, London, 1957. P: 33.

(٣) وذلك لأن الله فى عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال، فيكف تكون المشاركة بين الغائب - وهو الله - والشاهد - وهو الإنسان -، وبذلك يستحيل هذا الاستدلال، وإلا وقع المتكلم فى الشرك. (انظر : د. حسن حنفى :من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص ٣٧٤).

(٤) ليس المنطق فى طريقة المتقدمين إلا منطقاً قديماً جاء خاصة من الأصول الفقهية التى يعتمد عليها الفقة فى سياقه، ولم يظهر فيه القياس الأرسطى. أما فى طريقة المتأخرين فهو هذا القياس الذى يرجح استخدامه. (جورج شحاته قنواتى : فلسفة الفكر الدينى، ترجمة : د. صبحى الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م. ص ١٢٩).

من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلاً بين عهدين دقيقين - عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية - وعهد بدأ فيه المسلمون عمليه المزج هذه، وخاصة فى نطاق المنطق[1].

ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالى (٥٠٥هـ)؛ إلا أننا نعد ابن حزم (٤٥٦هـ)، أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين وليس الغزالى.

ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) :

يعد ابن حزم أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين[2]، حيث يرى «أن فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الإطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل فى سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة والجبر، والطب، والهندسة. وما كان بهذا الشكل فإنه حقيق أن يطلب وأن تكتب فيه الكتب، وتقرب فيه الحقائق الصعبة[3]».

وقد كان لهجوم عامة المسلمين على المنطق والفلسفة أثر فى نفس ابن حزم وهو يطلب العلم فى قرطبة، وأولئك هم الذين عناهم ابن حزم، بقوله : «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا فى المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الاراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين انتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود

---

(١) د. النشار : مناهج البحث ....، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م. ص : ١٧١. وانظر : د. حسام الألوسى : دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م. ص : ٥٩.

(٢) انظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥١.

(٣) ابن حزم الأندلسى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، ص : هـ.

المنطق منافية للشريعة»[1].

والحق، أن المنطق فى حد ذاته لايمس العقيدة وتفاصيلها، حيث إن العبادات لاتخضع لأحكام التبرير العقلى لأنها من المسلمات فى الدين، فلاتدخل تحت طرائق البرهان المنطقى ومن ثم كانت حاجة المتكلمين إلى إعتماد هذا العلم - أعنى المنطق - واعتباره (فرض كفاية) ... على أن المهم هنا هو ملاحظة أن الصورة العقلية أكثر ظهوراً فى هذا العلم من الصورة النقلية، على الرغم من خضوع حدود الطرفين لتطور منهجى مستمر من خلال حاجات العصر وثقافته[2].

ويمكن القول بوجه عام، إن لدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة، فنراه يقول :

«ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ورسوله ﷺ، وما تحتوى عليها من المعانى التى تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التى تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى ﷺ، ولم يجزله أن يفتى بين أثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التى يقوم بها

---

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق، ص : ١١٥ ، ١١٦.

(٢) انظر : د. جعفر آل ياسين : المدخل إلى الفكر الفلسفى، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص : ٨٤. وانظر أيضا : د. أبو الوفا التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، ص : ١٤.

البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التى تصدق مرة وتكذب أخرى، ولاينبغى أن يعتبر بها»[1].

يعنى هذا، أن ابن حزم قد منح المنطق الصورى دوراً مهماً فى بناء العلوم الإسلامية، مخالفاً بذلك الاتجاه العام لدى المسلمين فى موقفهم العدائى من المنطق؛ وبمقتضى هذا الموقف يتسرب المنطق إلى علم الكلام الإسلامى.

الغزالى (ت ٥٠٥هـ) :

تميز الطابع العام الإسلامى فى بدايات القرن الخامس للهجرة تجاه المنطق الأرسطى، بنفور شديد منه ومقت بالغ له. وذلك بتأثير الفقهاء السابقين الذين ينفرون من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمر هذا الاتصال ... «فكانوا ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشئ إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، مع أنها لاتتعرض للمذاهب الدينية[2]» من قريب أو بعيد.

وكان الغزالى من بين رجال الدين الذين لم يكرهوا دراسةالمنطق فى حد ذاته. إلاأن موقف رجال الدين تجاه المنطق جعله يأخذ عليهم هذا النفور والمقت لعلوم الأوائل ومعارضتها، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى المنطق[3].

ويمكن القول : إن لدراسة المنطق عند الغزالى قيمة خاصة فى فهم المباحث الدينية، حيث حاول الغزالى فى كل ما كتبه عن المنطق أن يظهر

---

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق، ص : ٩، ١٠. وانظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥٢. وقارن : د. سليمان داود : نظرية القياس الأصولى،دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤م. ص : ٢٨٣.

(٢) جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٢٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر : د. أبو الوفا التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، ص : ١٤.

تطبيقه منهجياً على هذه المباحث سواءً كانت فقهية أو كلامية. ومن ثم فإن الغزالي «يؤكد أن من أهداف المنطق تهذيب طرق الاستدلال، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية؛ لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز عليه»[1].

يقول ابن تيمية: «إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه «المستصفى»[2]، وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق، وصنف فيه «معيار العلم»[3] و «محك النظر»، وصنف كتاباً سماه «القسطاس المستقيم»[4] ذكر فيه خمسة موازين[5]،

---

(١) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م. ص: ٦٢.

(٢) نلاحظ أن هذا الكتاب في علم أصول الفقه، إلا أن الغزالي قدم له بمقدمة في المنطق، تعد تلخيصاً لمسائل المنطق الرئيسية. مما يجعلنا نصر على أن المنطق بالنسبة للغزالي قائم على تنظيم المباحث الدينية وخاصة أصول الفقه، بما له من منهج صحيح.

(٣) يعرض الغزالي في هذا الكتاب المنطق كاملاً، ويحاول استخدامه في علم أصول الفقه وتطبيقه على مسائله. وبمقتضى هذا المنطق نجد أن الأمثلة التي يستخدمها الغزالي لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه (انظر: عما طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ١، ص:١٣٥.

(٤) يحاول الغزالي في هذا الكتاب استخراج أشكال القياس المختلفة، باعتبارها موازين الحقيقة من القرآن. (انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمه: عباس العقاد، راجعه: عبد العزيز المراغي، د. مهدى علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥، ص: ١٤٧. وانظر أيضا: عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ١، ص: ١٣٥).

(٥) الموازين هي:

١- ميزان التعادل الأكبر   ٢- ميزان التعادل الأوسط.

٣- ميزان التعادل الأصغر.   ٤- ميزان التلازم.

٥- ميزان التعاند.

(انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق: رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٣٥-٨٠. وانظر أيضا: نقد ابن تيمية لهذه الموازين في كتابه: «الرد على المنطقيين»، (علق عليه: السيد سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت). ص: ٣٧٣-٣٧٧.

الثلاث الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين»[1].

وهكذا، وضع الغزالي أكثر من كتاب في المنطق، إلا أنه لم يذكر اسم المنطق صراحة ... وفي هذا يقول ابن طملوس : «فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف، من الإمتحان والإمتهان. فصانه الله عن ذلك بلطفه[2]».

وهنا، لنا ملاحظة، وهي أن الغزالي بالرغم من أنه لا يصرح بوضوح عن اسم المنطق – فيما سبق ذكره من مؤلفات – إلا أنه في كتاب : «مقاصد الفلاسفة» يصرح بذكر اسم المنطق بحرية تامة ... وفي هذا يقول الغزالي : «فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لامحالة عظيم الفائدة[3]».

وإذا كان الغزالي يستخدم المنطق في الفقه – كما سبق أن ذكرنا – فهو الذي دعم علم الكلام بالمنطق الأرسطي، تلك الأداة الدقيقة الحادة[4]. فلم

---

(١) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق : د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص : ٢٨٦. وانظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص : ١٩٤، ١٩٥.

(٢) جولد تسيهر : موقف أهل السنة ، ص : ١٥٤.

(٣) الغزالي : مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، بإشراف : محيي الدين صبري الكردي. مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦م. ص : ٧. وانظر: جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥٤.

(٤) قنواتي : فلسفة الفكر الديني، ص : ١٢٨.

يكن الغزالي رجل منطق، ولاتنطوى كتاباته فى المنطق على جديد يذكر، إلا أنه مع ذلك، كان واحداً من الذين أدخلوا المنطق منهجياً فى علم الكلام[1].

بالإضافة إلى ماتقدم، فإن الغزالي استبعد تماماً المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة فى كتابه : «تهافت الفلاسفة» وفى غيره؛ وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية فى بقاء المنطق فى الإسلام[2]. بل الأكثر أهمية من ذلك اعتبار الغزالي المنطق مقدمةً ضروريةً لمن لايفهم المسائل المعروضة فى التهافت.

وفى هذا يقول الغزالي : «ولكننا نرى أن نورد «مدارك العقول» فى آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لايحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم، فينبغى أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم» الذى هو الملقب بالمنطق عندهم»[3].

وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهى أن علماء الأصول – أصول الدين وأصول الفقه – تابعوا ما دعا إليه الغزالي فى كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطى بأصول الفقه والكلام[4]؛ فحل مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الإسلامى، حيث ذهب كثير

---

(١) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة : د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥م. ص : ٣٧٩.

(٢) المرجع السابق، نفس الصحفة.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة : ص : ٨٥.

(٤) يقول نصرى نادر : «وأخذ علماء التوحيد يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية على غرار ما جاء فى كتاب : «الاقتصاد فى الاعتقاد» الغزالي. (ألبير نصرى نادر : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية). ص : ٦٢.

من مفكرى الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين[1]، متابعين الغزالى فى قوله : «إن من لايحيط بالمنطق، فلا ثقة له بشئ من علومه»[2].

يقول ابن تيمية : «ولكن بسبب ما وقع فيه أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم؛ حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا؛ وأن ما أدعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح عند العقلاء»[3].

بناءً على ذلك، فإن المنطق الصورى هو المنهج الذى زاوله علماء الكلام، وتوصلو عن طريقه إلى نتائج مهمة إستفادوا منها، إضافةً إلى وضع أسس وابتكار بعض المفاهيم، وصياغة بعض القضايا الكلامية.

ومن ثم يبدو أن هناك خطاً تطورياً، لوضع أسس ومفاهيم (علم الكلام الفلسفى) بدءاً بالمعتزلة والأشاعرة، ثم انتقل من خلال الغزالى، عبر محاولات وإضافات مهمة وجدية إلى فخر الدين الرازى[4]. وذلك على الرغم

---

(١) انظر : د. سعيد بنسعيد : الغزالى والفلسفة، (ضمن مجلة الفكر العربى) العدد ٤١، ١٩٨٦م). ص : ٧٦.

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص : ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص : ١٩٨. وانظر : السيوطى : صون المنطق والكلام ...، ص : ٢٨٧.

(٤) لقد أحدث الرازى تحولاً كبيراً فى تطور الفكر الكلامى، حيث أهتم بالفلسفة إهتماماً كبيراً ودرس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. وقد تأثر الرازى بأفلاطون وأرسطو وفلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال: الفارابى ومحمد ابن زكريا الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى وأخذ عنهم، إلى الحد الذى خلط فيه الرازى علم الكلام بالفلسفة والمنطق، وبصفة خاصة فى كتابة : «المباحث المشرقية»، الذى أقتبس فيه من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات. (انظر : على محمد حسن العمارى : الإمام فخر الدين الرازى (حياته وآثاره) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩م. ص ١٧– د. فتح الله خليف : فخر الدين الرازى، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م. ص : ١١٠– د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، جـ١، ص : ١٤٩).

من موقف الفقهاء المعروف فى صورة العداء الشديد للمنطق والفلسفة[1].

يقول ابن خلدون : «ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته وهى الكلام فى الحدود والرسوم ... وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقى فيه بالغرض لا بالذات، وألحقوا فى كتاب العبارة، الكلام فى العكس ... ثم تكلموا فى القياس ... ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك، كلاما مستبحراً، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه، لا من حيث أنه آله للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع. وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب[2].

والآن، نهدف إلى كشف الحقيقة الجوهرية التى تنسب إلى الطوسى، الذى أهتم بالمنطق الصورى والفلسفة على حد السواء؛ واتخذ من المنطق الصورى أساساً لموقفه الفلسفى الكلامى، وتمثل هذا الموقف لديه فى كتابه : «التجريد».

---

(١) يصور لنا هذا الموقف العدائى نحو المنطق الصورى والفلسفة، ماذكره ابن الصلاح فى فتواه المشهورة ضدهما.

(٢) ابن خلدون : المقدمة، تحقيق : حجر عاصى، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص : ٣٠٨. وانظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٦٦.

الفصل الثاني

أثر الطوسي في تطور الفلسفة وعلم الكلام

في القرن السابع الهجري

في بدايات القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلاد، أفتى تقى الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) فتوى من أشهر الفتاوى فى التاريخ الإسلامى وأبعدها أثراً فى المحيط الثقافى. وقد صدرت فتواه إجابة لمن سأله عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه، فقال : «من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى، لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس» ... ويضيف ابن الصلاح : «الفلسفة آس السفه والإنحلال، ومثار الزيغ والزندقة ... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرها ... ويعاقب على الإشتغال بفنها، ويعرض من ظهر فيه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف والإسلام[1]، لتخمد نارهم وتمحى آثارهم»[2].

أما ابن خلدون، فقد خصص فى مقدمته فصلاً بعنوان : «فى أبطال الفلسفه وفساد منتحليها» ... وفيه يحمل ابن خلدون على الفلسفة حملة شديدة، فيقرر أنها كثيرة الضرر على الدين؛ والواجب أن يصرع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. ومثلما كان ابن خلدون كارهاً للفلسفة، كان كارهاً للمنطق، فعلى الرغم من أن للمنطق عند ابن خلدون فضل فى (شحذ الأذهان)، فإنه يرى عدم جدواه فى العلم الطبيعي والعلم الإلهى ... يرى ابن خلدون أن يتحرز الناظر من معاطب الفلسفة[3].

---

(١) ولقد كان الاتجاه العام الذى سيطر على العالم الإسلامى، ينصب فى النظر إلى علوم الفلاسفة على أنها علوم مهجورة وحكمة مشوبة بكفر، لانها تؤدى فى النهاية إلى الكفر. (انظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص : ١٢٨.

(٢) وردت هذه الفتوى فى العديد من كتب التاريخ والطبقات، راجع مايذكره د. محمد يوسف موسى فى كتابه : «ابن تيمية» (اعلام العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٥٠. وفيما يتعلق بابن الصلاح انظر : (مقدمة ابن الصلاح)، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب. وايضا : فتاوى ابن الصلاح، نشرة منير الدمشقى، بالقاهرة، ١٣٤٨هـ.

(٣) ابن خلدون : المقدمة، ص : ٣٢٠ وما بعدها.

وتعبر فتوى ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، كما يعبر رأى ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عن الاتجاه العام فى العالم الإسلامى لرفض الفلسفة فيما بعد القرن السادس الهجرى. والحقيقة لقد كان للغزالى (٥٠٥ هـ) فضل كبير فى تكوين هذا الاتجاه العام بما كتبه فى «تهافت الفلاسفة»، وتكفيره للمشتغلين بالفلسفة فى قولهم بثلاث مسائل، وتخطئته لهم فى سبع عشرة مسألة أخرى[١]. وبالرغم من الردود التى وضعها ابن رشد فى أواخر القرن السادس الهجرى على (التهافت)، إلا أن القرن السابع – كما يرى بعض الباحثين من العرب والمستشرقيين – شهد اندثار الفلسفة الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً مستقلاً، حتى قيل : (إن الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد)[٢].

وقد تزايد العداء للفلسفة فى مصر والشام حتى كان المشتغلون بها نفراً قليلاً يلتزم الحيطة والحذر، حتى لايتعرض لنقد المعاصرين وإيذائهم، فقد أوذى بالفعل بعض المشتغلين بها، كالآمدى (سيف الدين على بن محمد)[٣]. فقد تصدر بالجامع الظافر بالقاهر مدة من الزمن، حتى أشتهر

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة.

(٢) د. شقرون : مظاهر الثقافة المغربية (دراسة فى الأدب المغربى فى العصر المرينى)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ص : ٢١٢.

وانظر : د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، طبعة ١٩٤٧م. ص : ١٢٠.

(٣) وهو سيف الدين على بن أبى على بن محمد التغلبى الآمدى، ولد سنة ٥٥١ هـ = ١١٥٦م فى آمد، وتوفى بدمشق سنة ٦٣١ هـ = ١٢٣٣م. (انظر : السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ. جـ٥، ص : ١٢٩. وابن أبى أصيبعة : عون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق : د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص : ٦٥٠ ، ٦٥١. وابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة ص : ١٦١).

أمره بين الناس، واشتغل الطلاب به[١]... فتعصب عليه جماعة من الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة لاشتغاله بعلوم الفلسفة، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فخرج الآمدى مستخفياً من القاهرة واستوطن مدينة حماة بدمشق[٢].

وفى بلاد المغرب، كانت الفلسفة معرضة أيضاً لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين[٣]. وباستثناء ما وقع فى زمن الموحدين ومانعموا به من استقرار فظهر ابن طفيل وابن رشد؛ فقد كانت بلاد المغرب دائمة الرفض للفلسفة، فما لبث القرن السابع أن جاء ليشهد (حرق) كتب ابن رشد الفلسفية[٤]، ويمسى الاشتغال بالفلسفة سبباً من أسباب النفور والمقت من قبل العامة والحكام[٥].

يقول د. حامد طاهر: «إن نكبة ابن رشد، التى وقعت فى نهاية القرن السادس الهجرى، كانت بداية النهاية للفكر الفلسفى فى الحضارة الإسلامية

---

(١) يقول ابن تيمية: «لم يكن فى وقته من هو أكثر تبحراً فى العلوم الفلسفية منه، وكان أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً. (انظر: عبد الحكيم الجندى: القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤م. ص: ١٩٧).

(٢) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م. ص: ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) د. شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص: ٢١٢.

(٤) انظر محنة ابن رشد فى:

- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م. ص: ٣٣ وما بعدها.
- د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص: ١١٥-١٢٠.

(٥) د. شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص: ٢١٤.

وانظر تفسير الدكتور توفيق الطويل لأسباب الأضطهاد الدينى فى الإسلام، فى كتابه: «قصة النزاع»، ص: ١٣٢، ١٣٣.

... فقد دخل العالم الإسلامى بعدها مباشرة مرحلة طويلة من الركود العقلى، وتقلص إلى حد كبير مستوى الإبتكار فيه»[1].

وإن كنا قد أوردنا رأى د.حامد طاهر فيما يتعلق بتطور الفكر الفلسفى فى القرن السابع الهجرى، فنحن لانوافقه تماماً فيما يذهب إليه، إذ عرف القرن السابع الهجرى شخصية فلسفية لابد من الوقوف عندها لما تمثله من أستثناء، بالإضافة إلى أن صاحبها يمثل جوهر هذا الكتاب؛ ونعنى شخصية الفيلسوف (نصير الدين الطوسى)، «الملقب بأستاذ البشر»[2].

أثر الطوسى فى تطور الفلسفة وعلم الكلام :

يعتبر بروكلمان نصير الدين الطوسى هو : «أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق»[3]، وذلك لما عرف عن الطوسى من اهتمامات علمية متنوعة واشتغاله بعلوم متنوعة : كالرياضيات والفلك والفلسفة وغيرها؛ لكن ما يهمنا هنا هو الطوسى الفيلسوف.

ويعد الطوسى علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد، ولعله ينفرد إلى حد كبير بصدارة الفلسفة فى هذه المرحلة، وليس فى القرن السابع فحسب. فقد كتب النصير فى أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق ناصرى) فى الأخلاق، و(آداب المتعلمين) فى التربية، و (أوصاف الأشراف) فى التصوف؛ إلى جانب شروحه لابن سينا ونقده للرازى.

وقد كان للطوسى فضل معروف فى إحياء ما كاد يندثر من تعاليم

---

(١) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص : ٦٩.

(٢) د. موسى الموسوى : من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت. ص : ٤٥.
وقارن : د. جعفر آل ياسين : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، ص ١١٦.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م. ص : ١١٧.

الفلسفة وكتبها، فقصده العلماء والطلاب، وبحث هو عنهم فى بعض الأحيان، وجمع منهم عدداً كبيراً فى مأمن من الخوف وبسطة من الرزق، ووفر لهم فى الكتب ما يصعب أن يجتمع مثله فى مكان واحد كثرة ونظاماً. وخرجت من حلقته طائفة من الحكماء والمتكلمين والرياضيين استطاعوا أن ينهضوا بتعليم الفلسفة نهضة عظيمة[1].

ولم يتوقف أثر نصير الدين الطوسى على إنعاشه للفلسفة فى القرن السابع، بل تعدى تأثيره إلى «علم الكلام الفلسفى»، وهو شكل يمتاز عما كان سائداً فى الأوساط الكلامية حتى القرن السادس الهجرى، حيث يلتقى فى تيار واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام.

وعلم الكلام الفلسفى بوصفه ظاهرة فكرية أو ثقافية لم ينل من الباحثين المعاصرين فى الفكر الإسلامى ما يستحقه من عناية وبحث وتحليل. فلم يكن ليعنى أحداً من الباحثين بمبدأ تطور علم الكلام إلى أن أصبح فلسفة خاصة عند علماء الكلام المتأخرين من أمثال نصير الدين الطوسى والبيضاوى والإيجى.

وقد إلتحم علم الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، بل تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت فلسفة، لاسيما فى الجانب الإلهى إنطلاقاً من فكرة «واجب الوجود» الفلسفية. فكان علينا فى هذا الكتاب أن نتتبع علم الكلام عند الطوسى، وأن نبين الأفكار الكلامية عنده؛ سواء ما كان منها خاضعاً لتأثير المعتزلة، أو ما تطور منها فصار ينضح بالفكر الفلسفى. على أن علم الكلام الفلسفى إنما كان منحصراً عند الطوسى فى كتابه «تجريد العقائد».

---

(١) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام، (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) ص : ٥٩.

وإن كانت الصفحات التالية تعد من الدراسات الكلامية الرائدة فى هذا المجال من حيث إنه لم تصدر من قبل - فيما أعلم - دراسة دقيقة عن هذا المجال. ولما كان لكتاب «التجريد» من أثر كبير فى علم الكلام الفلسفى، نظراً لأهميته حيث ثبت أنه كان الإجازة الشرعية لعلم الكلام الفلسفى، فكان لابد إذن أن نتوقف قليلاً عنده باعتباره علامة بارزة من علامات الفكر الإسلامى عامة، وعلم الكلام الفلسفى خاصة. وفيما يلى نقدم عجالة سريعة حول القيمة العلمية لكتاب «التجريد» وأثره فى مجال علم الكلام الفلسفى.

١- القيمة العلمية لكتاب التجريد :

يعد كتاب «تجريد العقائد» أنفس ما كتبه الطوسى على الإطلاق؛ نظراً للدور الذى قام به هذا الكتاب فى تأسيس الفلسفة الكلامية أو «علم الكلام الفلسفى».

والتجريد نموذج رائد للمؤلفات الفلسفية الكلامية فى عصر الطوسى، وضع فيه مؤلفه تفصيلاً لمشكلات علم الكلام والفلسفة، وناقش هذه المشكلات مناقشة وافية من وجهة نظره بوصفه أحد أقطاب الشيعة، حيث لا يخفى على المطالع لكتاب «التجريد» ذلك النهج الشيعى الذى أتبعه الطوسى جملةً وتفصيلاً.

وقد ظهرت الروح الفلسفية واضحة فى «التجريد» وضوحاً ملموساً نظراً لمتابعة الطوسى فيه لواحد من أقطاب الفلسفة السابقين عليه، وهو الشيخ الرئيس ابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ) الذى تقيد الطوسى بخطاه - وذلك فى رأى الأعسم[١] - بحيث بدت الصلة وثيقة بين الفلسفة السينوية والتجريد[٢].

---

(١) يقول د. الأعسم : «كان الطوسى معلماً للسينوية وأستاذاً، ولم يكن إلا تابعاً لها على العموم، فى النظرية والتطبيق . (د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٣٦).

(٢) د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٥٥.

وأخص ما يميز «التجريد» هو طابع الدقة المتناهية فى تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد الذى عرض به الطوسى لموضوعاته[1].

وثمت خاصية يجدر الإشارة إليها هنا، وهى ذلك الطابع الفلسفى فى عرض الموضوعات، وهى خاصية تميز «التجريد»؛ فالكتاب يعطى فكرة تدل على مدى النضج الفلسفى فى معالجة الموضوعات الكلامية.

وهذه الخاصية ابتداءً من «التجريد»[2]، ظلت الطابع العام لمؤلفات ما بعد القرن السادس الهجرى على وجه التحديد. فقد سعى المفكرون بعد هذا التاريخ إلى وضع مؤلفاتهم الكلامية فى صياغة فلسفية[3]، ليس فى علم

---

(١) لعل هذا الإيجاز هو السبب المباشر لعناية الشراح «بالتجريد»، مما خلف فى النهاية هذا العدد الكبير من شروح «التجريد» وحواشيه.

يقول ابن المطهر الحلى : «قد أوجز ألفاظه فى الغاية، وبلغ فى إيراده المعانى إلى طرف طرق النهاية حتى كل عن إدراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون». (ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحمدى، قم . ص : ٣. وقارن : د. الأعسم : الطوسى. ص : ١٥٤).

ويذكر محمود الخضرى فى هذا : «أن مقاصد التجريد على سبيل الإلغاز، قد تدل الكلمة منه على مسألة، وتقوم الجملة المختصرة مكان الفصل». (د. كامل مصطفى الشيبى : النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م، جـ٢، ص : ٨٧.

وانظر : د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٥٤).

(٢) من الملاحظ هنا أن «التجريد» يعد «الكتاب الفاصل فى تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفى ابتداءً من نهاية القرن السابع الهجرى. ويرجع ذلك إلى أن الطوسى فى هذا الكتاب قد «مزج فيه الفلسفة لأول مرة فى الإسلام، بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صارا شيئاً واحداً». (انظر : د. الشيبى : النزعات الصوفية، جـ٢، ص : ٨٦. ود. الأعسم : الطوسى، ص ١٥٣).

(٣) من هذه المؤلفات :

- طوالع الأنوار للبيضاوى.
- المواقف للايجى.
- شرح المقاصد للتفتازانى.

الكلام فحسب وإنما فى التصوف[1] أيضا، مما أدى إلى ظهور فكرة الحكمة المتعالية فى الإسلام[2].

ولما كان هذا الجزء يدور حول القيمة العلمية لكتاب «التجريد» فلابد أن نذكر كل ما يتعلق بترتيب موضوعات الكتاب، حيث يتألف كتاب «التجريد» من مقدمة موجزة وستة مقاصد على النحو الآتى :

المقصد الأول : فى الأمور العامة.

المقصد الثانى : فى الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث : فى إثبات الصانع وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع : فى النبوة.

المقصد الخامس : فى الإمامة.

المقصد السادس : فى المعاد والوعد والوعيد.

---

(١) شهد القرن السابع الهجرى تياراً صوفياً متميزاً هو تيار التصوف الممتزج بالفلسفة، ويعد الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (المتوفى ٦٣٨هـ) أكبر ممثليه فى القرن السابع. ولم يقتصر هذا التيار على ابن عربى وحده، بل سطعت فى سماء التصوف أسماء أعلام لهم شأنهم فى هذا المجال، ففى هذا القرن أيضا كان عبد الحق بن سبعين (المتوفى ٦٦٩هـ). (انظر : د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣م)، وكان الشاعر الصوفى عمر بن الفارض (المتوفى ٦٣٢هـ)، (انظر د. محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف بمصر)، إلى جانب تيار الإشراقية الذى جمع بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية فى إطار واحد، والذى أمتد بعد وفاة مؤسسة شهاب الدين السهروردى قروناً طويلة. ويرجع الفضل لمعرفتنا بأصول الفلسفة الإشراقية وعناصرها الأفلاطونية إلى أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان، (انظر : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى، بيروت).

(٢) وهى لون من التفكير يمتاز عما كان سائداً فى الأوساط الفلسفية والكلامية حتى القرن السادس الهجرى، حيث يلتقى فى تيار واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام والفكر الإسماعيلى والتصوف. (انظر : د. عثمان يحيى : الحكمة المتعالية فى الإسلام، نصوص تاريخية لم تنشر (ضمن نصوص فلسفية مهداة للدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف وتصدير د. عثمان أمين) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص : ٢٠٥ وما بعدها).

ويمكن القول، بأن هذه المقاصد عند الطوسى تمثل تجسيداً لأبعاد الجدل العقلى فى الإسلام منذ القرن الثالث الهجرى فى الحوار ما بين الفلاسفة والمتكلمين؛ وقد كان إبداع الطوسى فى هذا الكتاب راجعاً إلى ارتكازه على منهج فلسفى منطقى كطريق صحيح لمناقشة قضايا العقيدة[1].

٢- الصلة بين المنطق وعلم الكلام فى كتاب التجريد :

ارتبط المنطق الصورى بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير فى طبيعة الدراسات الكلامية فى الإسلام. ولا أدل على تلك السمة الجديدة فى تطور علم الكلام، من أن الطوسى قد استخدم هذا المنطق فى كتابه «تجريد العقائد». وذلك يبين لنا البناء الفكرى القائم على الاستدلال اليقينى.

وقد بحث الطوسى فى هذا الكتاب الاستدلالات العقلية : كالقياس، والاستقراء، والتمثيل، والقضايا وتقابلها. بالإضافة إلى تخريج حججه فى صورة الاستدلال القياسى. وعندما بحث الطوسى فى تعريف الوجود استخدم مفهوم الجنس والفصل المنطقيين، كما استخدم فى بحث معنى الوجود تلك المعانى التى تذكر فى المنطق باسم الجهات. وذلك عند الكلام على القضايا الموجهة، وهى : الوجوب والإمتناع والإمكان. وكذلك استخدم الطوسى فكرة «المقول بالتشكيك» فى مقابل فكرة «المقول بالتواطؤ» وطبقها فى كتابه تطبيقاً واضحاً، بالإضافة إلى استخدامه لمبدأ «استحالة الدور والتسلسل فى العلل والمعلولات»، وهو مبدأ أرسطى بحت.

وإلى جانب ذلك، إستخدم الطوسى أيضا فى كتابه «التجريد» فكرة «المقولات العشر». وهى فكرة أرسطية بحته تقوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح فى اتجاهه نحو التجريد والتعميم. وبهذا كان لهذه المقولات أهمية قصوى فى تطور علم الكلام لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد.

---

(١) د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٥٢، ١٥٣.

ويمكن إعتبار أن هذه المقولات تمثل الأحوال الرئيسية للوجود، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات ظواهر الوجود والمعرفة عمومية وجوهرية. بالإضافة إلى أنها تمكننا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوى على جانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثم تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى التجريد.

والواقع أن الطوسى باستخدامه للمنطق الصورى فى كتابه «تجريد العقائد» أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال – استطاع أن يطور من منهجية علم الكلام، فأدخل فى دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية واستخدمها كمقدمات فى الاستدلال على العقيدة الإسلامية، ومن ثَمَّتَ يعد كتاب الطوسى نموذجاً فريداً فى تأسيس «علم الكلام الفلسفى» فى العالم الإسلامى.

٣- أثر كتاب «التجريد» فى الفكر الإسلامى :

ليس هناك من شك فى أن كتاب «التجريد» يقف على مفترق الطريق بين «علم الكلام التقليدى» و «علم الكلام الفلسفى»، فلقد صار منهج كتاب «التجريد» منذ أواخر القرن السابع الهجرى، «نموذجاً يترسمه المؤلفون فى علم الكلام»[(١)].

ولقد أشار الدكتور الشيبى إلى أثر «التجريد» فى الكتب المعتمدة فى علم الكلام، مثل كتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجى (ت ٧٥٦هـ = ١٣٥٥م)، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازانى (ت ٧٩٢هـ = ١٤٨٩م)، وكتاب

(١) د. الشيبى : النزعات الصوفية، جـ٢، هامش ص : ٨٨. ، وانظر : د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٥٤.

«المجلى»[١] لابن أبى جمهور الأحسائى[٢]. وتابعة فى هذا الدكتور الأعسم[٣]، أيضا. أضف إلى ذلك كتاب «الغاية فى المنطق والكلام» للشيخ فرج الله بن أكبر الحويزى، وهو على نهج «التجريد» للطوسى[٤].

وبذلك ترك كتاب «التجريد» للتراث الكلامى اثار طيبة، تمثلت فيما أفاد به علماء الكلام من علم دونوه بعده؛ وما ترك من منهجيه فلسفية للموضوعات الكلامية، كانت لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الكلامى الفلسفى، فيما بعد القرن السادس الهجرى.

---

(١) يعد هذا الكتاب بحثاً فى علم الكلام، بالإضافة إلى أنه موسوعة تستغرق كل الموضوعات المعروفة فى عصر أبى جمهور الاحسائى، غير أن المسحة الغالبة عليه هى الفلسفة.
(د. الشيبى : النزعات الصوفية، جـ٢، ص : ٣١٨).

(٢) هو محمد بن على بن إبراهيم أبى جمهور الاحسائى، ولد فى مدينة الاحساء من البحرين فى سنة ٨٣٨هـ=١٤٣٤م، من أسرة علمية قديمة بها. ومن مؤلفاته الكلامية، زاد المسافرين وغوالى اللآلى فى الحديث، والمجلى، توفى سنة ٩٠١هـ = ١٤٩٥م. (الشيبى : النزعات الصوفية، جـ٢، ص : ٣١٥-٣١٧).

(٣) د. الأعسم : الطوسى، ص : ١٥٠.

(٤) جعفر الشيخ باقر آل محبوبة : ماض النجف وحاضرها، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م، جـ٢، ص : ١٨٤، ١٨٥.

الفصل الثالث

أثر المعتزلة في علم الكلام عند الطوسي

سوف نحاول فى هذا الفصل بيان أثر المعتزلة فى علم الكلام عند الطوسى، وتوضيح الكيفية التى أثر بها المعتزلة فى فكر الطوسى، حتى نستطيع تبين النهج الذى كان يتبعه لمعالجة المشكلات المطروحة فى علم الكلام فى القرن السابع الهجرى. وذلك لأن معرفة النزعة الاعتزالية العقلانية فى فكر الطوسى، تعد مدخلاً أساسياً لتقويم علم الكلام الفلسفى عنده. وهذا ما سنحاول بيانه من خلال بحث الموضوعات التالية :

أولا – الذات والصفات :

تعد مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات الكلامية وأكثرها مثاراً للخلاف بين الفرق المختلفة، كما أنها المحور الذى تدور حوله مباحث علم الكلام. وقد ظهرت هذه المشكلة فى المحيط الإسلامى، فى منتصف القرن الثانى الهجرى. وقد ساعدت الصفات التى وصف الله بها فى القرآن، على نمو البحث فى هذه المشكلة.

هذا، ولابد لنا قبل الحديث عن موقف الطوسى فى علاقة الذات بالصفات، أن نعرض فى إيجاز لموقف المعتزلة من هذه المشكلة، لنرى إلى أى حد تأثر الطوسى بمنحى المعتزلة، لاسيما ونحن نعلم أنه قد سلك طريقهم، وتبنى مناهجهم فى مسألة الذات والصفات.

ويمكن القول، إن علماء المعتزلة نفوا عن الله تعالى الاتصاف بصفات المعانى من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها لأنها تتعارض مع فهمهم للتوحيد. وقد أعتمد المعتزلة فى نفيهم زيادة الصفات، على القول : «بأنها لو كانت زائدة على الذات فإما أن تكون محدثه، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة، فيلزم أن تشارك الذات فى القدم، والوجوب بالذات، ونفى الأولية، وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء»[1]. ومن ثم، فإن صفاته تعالى عين ذاته.

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، تحقيق : ألفرد جيوم، مكتبة زهران، ص : ١١٩.

وقد كان واصل بن عطاء هو أول من ناقش مشكلة الصفات ... وفى هذا يقول الشهرستانى : «وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال : ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[1] . وبذلك ينفى واصل جميع الصفات الثبوتية اعتقاداً منه أن إثبات هذه الصفات يجعلها مشاركة لله تعالى فى القدم، وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء. غير أن أتباع واصل حاولوا أن يخففوا من غلو شيخهم فى إنكار الصفات الإيجابية جملة، لأن ذلك يفضى بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لا مضمون لها، ولذلك اختصروا عددها، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين، وهما العلم والقدرة، ثم سوّوا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها، حتى لايفضى ذلك إلى تعدد القدماء[2].

ويمكن القول : إن المعتزلة اختلفوا فى صياغة هذه المسألة، فمنهم من جعل الصفات وجوهاً واعتبارات عقلية للذات، كأبى الهذيل العلاف[3]

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص : ٤٦.

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق : د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م. (مقدمة التحقيق)، ص : ٣٨.

(٣) انظر فى ترجمته :

- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة، جـ٢، ص : ٢٤٨.
- الشهرستانى : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م، جـ٢، ص : ٤٩.
- ابن الجوزى : تلبيس إبليس، مكتبة المتنبى، القاهرة، ومكتبة سعد الدين ، دمشق. ص : ٨٣.
- ابن النديم : الفهرست، تحقيق : رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م. ص : ٢٠٣، ٢٠٤.
- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، جـ٤ ، ص : ٢٥.

الذى قال : إن الله تعالى عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هى ذاته، وكذلك قال فى حياته وسمعه وبصره، وفى سائر صفاته لذاته[1]. وهو يريد بذلك أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً، والمقدور قدرة ونحو ذلك[2].

ولقد ذهب الأشعرى إلى أن العلاف قد تأثر بالفلاسفة فى قوله : «إن علم البارى سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته»[3]. وتابعه فى هذا الشهرستانى الذى يرى أن العلاف «أقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين أعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معنى قائمة بذاته بل هى ذاته»[4].

ويرى يوسف كرم، أن عبارة العلاف عبارة جامعة تضع الصفات فى الله بقول : إن الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحى بحياة[5]. والحق – كما يرى نصرى نادر – أن قول العلاف السابق يشبه قول أرسطو فى مقالته الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة» حيث يقول : «إن الله علم كله، قدرة كله،

---

(١) انظر :

– أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م. جـ١ ، ص : ٢٢٥، جـ٢، ص : ١٥٧، ١٥٨.

– الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١ ، ص : ٥٣.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١ ، ص : ٥٣، ٥٤.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢ ، ص : ١٧٧.

(٤) انظر :

– الشهرستانى : الملل والنحل، جـ٢ ، ص : ٥٠.

– « « : نهاية الإقدام، ص : ١٨٠.

وقارن :

– يوسف كرم: الطبعية ومابعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦م. ص ١٧٨.

– د. عبد الستار الراوى : ثورة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢، ص : ٦٧.

(٥) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص : ١٧٨.

حياة كله، سمع كله، بصر كله»[1].

وأما النظام[2] ، فقد جعل الصفات تعود إلى معنى السلب، فمعنى كونه تعالى عالماً هو إثبات ذاته، ونفى الجهل عنه؛ ومعنى كونه قادراً هو إثبات ذاته، ونفى العجز عنه؛ وكذلك فى سائر صفات الذات[3]. وإلى جانب ذلك، فالله عند النظام واحد لاتعدد فيه ولاتشكل، بسيط لاترتيب فيه[4] ، ولاشك أن النظام هنا متأثرا بالفلسفة.

وأما أبو هاشم الجبائى[5] ، فقد أثبت أحوالاً وراء الذات، فقال : إن

---

(١) انظر :

- د. ألبير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٠م. جـ١، ص : ٥٨.
- الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص : ١٧٨.
- مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤م. ص : ١٣٥.

(٢) انظر :

- ابن النديم : الفهرست، ص : ٢٠٥، ٢٠٦.
- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، جـ٤، ص : ٢٦-٢٨.
- ابن قتيبة : مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص : ٢١ وما بعدها.
- د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م. ص : ١-٩.

(٣) أنظر :

- الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ١، ص : ٢٢٧.
- البغدادى : أصول الدين، ص : ٩١.

(٤) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ٤٤٠.

(٥) انظر ترجمته فى :

- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، جـ٣، ص : ٢٤١، ٢٤٢.
- ابن النديم : الفهرست، ص : ٢٢٢.
- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، جـ٤، ص : ٣٢، ٣٣.
- الداوودى : طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. جـ١، ص : ٣٠٧.

العالمية والقادرية لا توصفان بأنهما موجودتان ولا معدومتان، ولا بأنهما معلومتان ولا مجهولاتان[1].

موقف الطوسى :

ينحو الطوسى فى كتاب «التجريد» منحى المعتزلة فى قولهم بأن الصفات هى عين الذات، فيقول : «إن تغير الإضافات ممكن، ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين ... وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاب فى وقت يدل على إرادته تعالى، وليست زائدة على الداعى، وإلا لزم التسلسل ... ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد ... والمعانى والأحوال والصفات الزائدة عيناً»[2].

يتضح لنا من خلال النص السابق، أن الطوسى فى مسألة الذات والصفات يختلف تماماً عن الأشاعرة، الذين يثبتون الصفات الإيجابية على أنها صفات وجودية أزلية متغايرة فى ذاتها، وقائمة بذاته تعالى، وإن كانوا يرون أنها ليست هى الذات ولا غيرها. أضف إلى ذلك، أن الطوسى أيضا فى هذه المسألة يختلف تماماً عن اتجاه أبى هاشم الجبائى.

وقد دلّلَ الطوسى على أن الصفات هى عين الذات، بأن : وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الأمور عنه، لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة

---

(١) انظر :

- الشهرستانى : نهاية الإقدام، ص : ٢٠٠، ٢٠١.
- على فهمى خشيم : الجبائيان، دار مكتبة الفكر، الطبعة الأولى، ليبيا، ١٩٦٨م. ص : ٣٣٨-٣٤٦.
- د. أحمد صبحى : فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م. جـ١، ص : ٣٢٧ - ٣٤٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، تحقيق : د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراة : نصير الدين الطوسى كاتب قلعة الموت - جامعة الإسكندرية - الجزء الثانى)، ص : ١٢٣-١٢٥.

زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شئ. فلا يفتقر فى كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا فى كونه عالماً إلى صفة العلم، ولا غير ذلك من المعانى والأحوال. وإنما قيد الطوسى الصفات بالزائدة عيناً، لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال؛ لكن تلك الصفات هى نفس الذات فى الحقيقة، وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار[1].

وبهذا المعنى تكون الصفات عند الطوسى وجوها وإعتبارات عقلية للذات، لاوجود لها فى الخارج، بل فى الذهن فقط. وهذا ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف.

ويمكن القول : إن الطوسى هنا يتفق تماماً مع المعتزلة، ويقترب من الفلاسفة الذين أنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق. والواقع أن قول فلاسفة الإسلام بنفي زيادة الصفات على الذات، يعد أثراً من آثار محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة التى تقرر بساطة الواجب، وتنفى عنه كل وجوه الكثرة، على نحو ما نرى لدى كثير من الفلاسفة من أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا.

(١) الصفات الثبوتية :

يراد بالصفات الثبوتية عند الطوسى، تلك الصفات التى يتحقق وصف الله تعالى بها وجوباً أو جوازاً، وذلك فى مقابلة الصفات السلبية التى يجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق.

---

(١) ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، طبعة سنة ١٣١٠هـ (نسخة بدار الكتب برقم ١٣١٦/علم الكلام)، ص : ١٦٣.

١- صفات الإرادة :

تعد الإرادة إحدى الصفات الثبوتية عند الطوسى، ويراد بها عنده ما يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر فى الوجود، ذلك أنه - تعالى - قادر على جميع المقدورات، ونسبة أحد المقدورات بالوقوع دون غيره، ويقتضى اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الأوقات لتساوى نسبة الفعل إليها. فالإرادة هى هذا المرجح المعبر عنه بالداعى[١]. وفى هذا يقول الطوسى : «وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى»[٢].

ويرى الطوسى أن الإرادة من صفات الذات القديمة، وهى عين الذات. ويدلل على ذلك، بأن الإرادة لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء، وهذا نقض لمبدأ التوحيد. ومن ثم، فإنه تعالى مريد على الحقيقة، إلا أن الطوسى يرى أن الإرادة ليست قديمة. ولو كانت الإرادة حادثة، إما فى ذاته أولا فى محل، لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة فى وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة[٣].

٢- صفة القدرة :

يتناول الطوسى صفة القدرة على أساس ما تدل عليه كلمة القادر. فالقادر عنده هو الذى يصح أن يصدر عنه بالفعل وألا يصدر دون ضرورة. وعلى هذا الأساس لا يصح أن يكون الله تعالى موجباً، لأن الموجب هو الذى يجب أن يصدر عنه الفعل ملازماً له، وذلك لأنه لو تأخر لما كان صدوره عنه

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٩.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر :

- الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٩.
- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

واجباً. ومن ثم فإنه تعالى قادر، وهذا يعنى أنه يتمكن من الفعل والترك، وأن فعله حادث وليس قديماً[1].

وقد ذهب الطوسى إلى أن الله تعالى قادر على كل مقدور، إذ يقول : «وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»[2] . وذلك لأن المتقضى لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والأمتناع لا تعلق. والإمكان سار فى الجميع، فإذن الله تعالى قادر على كل مقدور[3] .

ويمكن القول : إن هذه المسأله تعد نتيجة منطقية لفكرة أن الصفات هى عين الذات عند الطوسى، كما هو عند المعتزلة[4] .

٣- صفة العلم :

لقد تناول الطوسى مشكلة العلم الإلهى فى كتابه «التجريد»، فقال : «والإحكام وإستناد كل شئ إليه دلائل العلم»[5] . وقد استدل الطوسى على ثبوت العلم لله تعالى، بالأدلة الاتية :

الدليل الأول (دليل الإحكام) :

ينى هذا الدليل عند الطوسى على مقدمتين : أولاهما، أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، والثانية : كل من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة الأولى

---

(١) ينحو الطوسى هنا منحى المعتزلة فى إثبات صفة القدرة لله تعالى، انظر فى ذلك :
- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ١١٠-١١٩.
- « « : شرح الأصول الخمسة، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م. ص : ١٥١، ١٥٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٦.

(٤) انظر :
- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ٢٥٠.
- « « : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٥٦.

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٤٣.

فحسية؛ لأن العالم إما فلكى أو عنصرى، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد. وأما المقدمة الثانية فضرورية؛ لأن الضرورية قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى[1] .

ويمكن القول : إن هذا الدليل الذى إعتمد عليه الطوسى هنا، قد استمده من جمهور المعتزلة[2] .

الدليل الثانى :

وهو مستفاد من كونه تعالى مجرد، لأن كل مجرد عالم بذاته وبغيره. وكل مجرد، فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعنى بالتعقل إلا الحصول، فكل مجرد – إذن – عاقل لذاته. وأما أن كل مجرد عالم بغيره، فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره، فإنه عاقل لذلك الغير. أما ثبوت المعقولية لكل مجرد، فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير. وأما صحة التقارن فى المعقولية، فلأن كل معقول لا ينفك عن الأمور العامة. وأما ثبوت العاقلية فهو محال، فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لايتوقف على الحضور فى العقل، لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشئ على ثبوته فعلاً ، وهو باطل، فإمكان المقارنة هو التعقل[3] .

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٧.

(٢) انظر تفسير أو تفصيل هذا الدليل فى :

– القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٥٦، ١٥٧.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٧.

الدليل الثالث :

وهو مبنى على فكرة الواجب والممكن، ومؤداه : أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إلى الواجب إما إبتداءً أو بوسائط. ولما كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته، فهو عالم بغيره[1].

وقد عرض الحلى شارح التجريد هذا الدليل على نحو مفصل، فقال : أنْ نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين، فلابد من المغايرة بين العالم والمعلوم، ولا مغايرة فى علمه بذاته. ولذلك فإن المغايرة قد تكون بالذات، وقد تكون بنوع من الإعتبار. وبذلك فإن ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغايرة لها أنها معلومة، وذلك كافٍ فى تعلق العلم[2].

ويمكن القول : إن الطوسى هنا معتزلى المنحى، لأن مذهب المعتزلة فى هذه المسألة ينحصر فى : أن «الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم بها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب فى القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت[3].

وعند الطوسى أن علم الله يشمل علمه بذاته خلافاً لبعض الفلاسفة، إذ أن العلم هو الحصول، ولا ريب فى حصول الشئ المجرد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالما بها[4].

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٥٧، ١٥٨.

(٣) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٦٠.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٨.

ويقرر الطوسى أن الله عالم بكل المعلومات، لأن كونه تعالى عالماً تدل على عمومية علمه بكل معلوم. وتقرير ذلك : أن كل موجود سواه ممكن، وكل ممكن مستند إليه، فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته، أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً فى الأعيان أو متعقلاً فى الأذهان، لأن وجود الصورة فى الذهن من الممكنات أيضا، فيستند إليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودى أو عدمى، ممكن أو ممتنع. فلا يعزب عن علمه شئ من الممكنات ولا من الممتنعات[1] .

ويرى الطوسى، أن العلم لا يستدعى صوراً مغايرة للمعلومات عند الله تعالى، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا[2] . وهذا يعنى، أن العلم صورة متساوية للمعلوم فى العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات، لزم حصول صور تلك المعلومات فى ذاته تعالى، وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره. وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بله يتوسط الأمور الحالة فيه، وهذا محال. لأن العلم عند الطوسى لايستدعى صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى، لأن العلم هو الحصول عند المجرد. ولاريب فى أن الأشياء كلها حاصلة له، لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله، مع أن الثانى لايستدعى حصول صورة مغايرة للذات[3] .

ويؤكد الطوسى أن الله تعالى يعلم المعدوم، وذلك خلافاً لبعض الفلاسفة الذين يرون : أن الله تعالى يستحيل عليه أن يعلم المعدوم، إذ لو علمه لكان متميزاً ، والمتميز ثابت.

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٥٧.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٨.

يقول الطوسى : «ويمكن إجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين»[1].
وهذا يعنى أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه، وإلا لجاز أنْ لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال. وإن كان المقصود بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات. وإن كان المقصود وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح، لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق، فلا ينافى الإمكان الذاتى[2].

علم الله تعالى بالجزئيات :

تعد مسألة علم الله تعالى بالجزئيات من أدق المسائل التى واجهت مفكرى الإسلام فى تناولهم لقضية العلم الإلهى. وقد كان ظهور هذه المسألة فى الفكر الإسلامى نتيجة لإشكال، يمكن تقريره على النحوالتالى، وهو : أن الله لا يمكن أن يجهل الجزئيات، والحوادث الفردية، لأن الجهل نقص والله منزه عنه. كما أنه لايمكن أن يعلمها؛ لأن العلم بها يستدعى محذورين :
أولهما، أنه لو علم الجزئيات لصار الممكن واجباً، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم، فإذا علم وجود شئ فلابد أن يكون موجوداً وإلا انقلب علمه خطأ وجهلاً، والله منزه عنهما.

وثانيهما، أن الجزئيات تتغير وتتبدل، إذ توجد بعد أن تكون معدومة، وتعدم بعد وجودها، فهى فى تغير دائم. فلو تعلق علم الله بها لزم أن يتغير علمه تبعاً لتغير الجزئيات، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة، وليست له حال متجددة[3].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٨، ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحات. وقارن : مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، ص : ١٣٨، ١٣٩.

وبناءً على ماتقدم، فإن الفلاسفة يقررون أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة إلا عن طريق أسبابها وعللها، وذلك لأن الذات الإلهية هى العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

يقول ابن سينا : «واجب الوجود إنما يعقل كل شئ على نحو كلى»[١]، «فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه : الآن، والماضى والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر»[٢].

وأما الطوسى، فيرى أن «تغير الإضافات ممكن»[٣]. وهذا يعنى أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم، وإلا لانتفت المطابقة. لكن الجزئيات الزمانية متغيرة، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير فى علم الله تعالى محال. لذلك فإن الطوسى يرى أن التغير إنما هو فى الإضافات لا فى الذات ولا فى الصفات الحقيقية، كالقدرة التى تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، وإن لم تتغير فى نفسها. وتغير الإضافات جائز، لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج[٤] . وبذلك فإن الله تعالى عالم بكل شئ، لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء. ومن ثم يختلف الطوسى هنا عن الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وذلك تحت تأثير هجوم الغزالى للفلاسفة وتكفيرهم فى هذه المسألة[٥] .

---

(١) ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محى الدين صبرى الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م. ص : ٢٤٧.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، جـ٣، ص : ٢٩٥، ٢٩٦.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٤) الحلي : كشف المراد، ص : ١٥٨.

(٥) حول نقد الغزالى لهذه المسألة، انظر :

– الغزالى : تهافت الفلاسفة، ص : ٢٠٦ وما بعدها.

٤- صفة الحياة :

يثبت الطوسى أن الله تعالى حى، إذ يقول : «وكل قادر عالم حى بالضرورة»[(١)]. ولما كان الطوسى قد نفى كل المعانى والإحوال. والصفات الزائدة عيناً، ولما كانت الصفات عند الطوسى عين الذات. لذلك يرى الطوسى أن الحياة صفة سلبية.

٥- صفتى السمع والبصر :

يذهب الطوسى إلى أن السمع والبصر صفتين أزليتين لله تعالى، ويرى أن إستحقاق القديم لهاتين الصفتين مستفاد من جهة النقل، دون العقل. وفى هذا يقول الطوسى : «والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على إستحالة الالات»[(٢)].

والطوسى فى هذا النص يقترب من موقف الغزالى، الذى يميل إلى الجمع بين الأدلة القرآنية وحجة الكمال العقلية، ومحتواها : أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصير السميع أكمل ممن لايبصر ولا يسمع، فيستحيل أن تثبت وصف الكمال للمخلوق، ولانثبته للخالق تعالى[(٣)] .

٦- صفة الكلام :[(٤)]

أقتفى الطوسى أثر المعتزلة فى هذه المسألة، بحيث يمكن القول بأنه لم يضف جديداً فى هذا الصدد. وقد أوضح الطوسى هذه الحقيقة فى كتابه

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٤.

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق : د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م. ص : ١٣٨.

(٤) انظر تفصيل مسألة الكلام فى :

- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م. ص : ٨٧-٩٦.

«التجريد» إذ يقول : «وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام»[١]. وهذا يعنى، أن عموم قدرة الله تعالى تدل على ثبوت صفة الكلام له، فإن من كان قادراً على جميع المقدورات، فهو قادر على الكلام، وخلق أصوات فى أجسام تدل على المراد[٢]. فالمراد بالكلام هو الحروف المسموعة والألفاظ المقطعة المخلوقة لله، والتى لا يمكن فصلها عن فكرة الزمان. كما أن المراد بالمتكلم هو من يفعل الكلام لا من يقوم به، إذ يستحيل أن يكون القديم محلاً للأشياء.

وقد ربط الطوسى مذهبه فى حدوث الكلام بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، والكذب فى الأخبار. إذ يقول : «وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه»[٣] . وذلك لأن الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبائح، لأنه تعالى حكيم صادق فلا يصدر الكذب عنه تعالى[٤]. والطوسى هنا معتزلى المنحى.

وبناءً على ماتقدم، يرفض الطوسى فكرة الكلام النفسى التى قال بها الأشعرية والماتريدية، إذ يقول : «والنفسانى غير معقول»[٥]. وبذلك يتفق الطوسى مع المعتزلة.

(٢) الصفات السلبية :

يراد بالصفات السلبية عند الطوسى تلك الصفات التى تنفى عن الله تعالى النقائص التى لاتليق بذاته، فيجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق؛ وهذه الصفات هى :

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.
(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٠.
(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.
(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٠.
(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

١ - الوحدانية :

تحتل فكرة التوحيد مكانة متميزة فى مذهب الطوسى الكلامى، باعتبارها الأساس الذى يقوم عليه نسقه الكلامى فى نفى التشبيه على الله تعالى، وتنزيهه عن المماثلة، وإفراده بالوحدة المطلقة فى ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرى الطوسى أن وحدانية الله تعالى فى مقدمة الصفات السلبية، إذ يراد بها نفى الشريك لله تعالى فى الألوهية وصفاتها، واعتقاد أنه واحد لانظير له فى ذاته، ووجوب وجوده. وهذا التوحيد يقتضى - فى نظر الطوسى- توحيد الله، وهو نفى المثل والضد والشريك.

يقول الطوسى : «ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد والشريك والمثل ... والضد»[١] .

وهذا يعنى أن وجوب الوجود - فى نظر الطوسى - يقتضى نفى الزائد ونفى المثل، وهذا مذهب أكثر الفرق الإسلامية. وقد خالف الطوسى هنا أبا هاشم الذى جعل الذات الإلهية مساوية لغيره من الذوات، وإنما يخالفها بحالة توجب الأحوال الأربعة، وهى : الحيية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هى صفة الإلهية. وهذا المذهب لاشك فى بطلانه، فإن الأشياء المتساوية تتشارك فى لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة. إلى جانب ذلك، فإن وجوب الوجود يقتضى نفى الضد، لأن الضد يقال على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافى بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. ويطلق أيضا على مساوٍ فى القوة ممانع، ولما كان الله لا مثل له، فلا يشاركه غيره فى القوة[٢].

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦١

وهكذا، ذهب الطوسى فى تصوره لوحدانية الله تعالى، مذهب فلاسفة الإسلام في تصورهم لواجب الوجود. فهو في تصوره لوحدانية الله تعالى جعله مجرداً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن وخارج التصور العقلى.

٢- تنزيه الله عن الجسمية :

لما كان الطوسى يرى أن حقيقة الجسم فى أنه المركب، لذلك نزه الله تعالى عن معنى الجسمية، ولم يجز وصفه بأنه جسم لاستحالة التركيب.

وقد أشار الطوسى إلى نفى الجسمية فى كتاب «التجريد»[(١)]، وذلك لأن كل جسم مفتقر إلى حيز ما، وبذلك «فإن وجوب الوجود يقتضى نفى التحيز عنه تعالى لأنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، وكل مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث ... وكل حادث ممكن، فلا يكون واجباً»[(٢)].

وهذا يعنى أن الطوسى ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، وأنه ينفى عن ذاته تعالى كل ما يوحى بالتركيب. ومن ثم، فإن التنزيه عن الجسمية يعد المحور الرئيسى لكثير من الصفات السلبية التى يقدس الطوسى الله سبحانه عن الاتصاف بها، مثل التنزيه عن المكانية، والحلول والاتحاد، والرؤية، وحلول الحوادث فى الذات، إلى غير ذلك مما سنعرض له فيما يلى.

ويمكن القول : إن الطوسى فى هذه المسألة أيضا إنما يقتفى أثر المعتزلة فى تنزيه الله تعالى عن الجسمية[(٣)].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦١.

(٣) عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ١٩٨، ١٩٩.

٣- تنزيه الله عن المكان والجهة :

ترتبط فكرة الطوسى عن المكان والجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية؛ وقد كان الطوسى فى هذه المسألة منطقياً مع نفسه، لأنه بدأ بتنزيه الله تعالى عن الجسمية ولواحقها. فلقد نفى الطوسى التحيز عن واجب الوجود، والمراد بالحيز المكان الذى يحل فيه الشئ المتحيز.

أما الجهة، فالطوسى ينفيها عن واجب الوجود، «لأن كل ذى جهة، فهو مشار إليه ومحل الأكوان الحادثة، فيكون حادثاً فلا يكون واجباً»[١].

ويمكن القول : أن الطوسى فى هذه المسألة حذا حذو المعتزلة الذين اتجهوا إلى نفى الجهة والمكان، وأوّلوا الاستواء على العرش تأويلاً مجازياً يرمى إلى تنزيه الله تعالى عن التحيز، والاختصاص بجهة أو مكان.

٤- تنزيه الله عن الحلول والاتحاد :

يعد تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد نتيجة منطقية، لما سبق أن قرره الطوسى من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان والتحيز. ويعد هذا الموقف من الطوسى إنكاراً صريحاً لما سبق وصرح به فى أثناء إقامته فى القلاع الإسماعيلية، وانخلاعاً تاماً من كل تصورات الحلول والاتحاد التى وسم بها كتابه : «أوصاف الأشراف».

ويستدل الطوسى على تنزيه الله تعالى عن الحلول بدليل، فحواه «أن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة – أو التبعية – بشرط امتناع قيامه بذاته. وهذا المعنى منتفٍ فى حقه تعالى، لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان»[٢].

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما الاتحاد، فالطوسى يستدل على نفيه بالأدلة الآتية :

الدليل الأول :

وجوب الوجود يستلزم الوحدة، فلو اتحد واجب الوجود بغيره لكان ذلك الغير ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به، فيكون الواجب ممكناً[1]، وهذا محال.

الدليل الثانى :

لو اتحد واجب الوجود بغيره، لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا، فلا اتحاد. وإن عدما أو عدم أحدهما، فلا اتحاد أيضا؛ ويلزم عدم الواجب، فيكون ممكناً[2].

٥- تنزيه الله عن حلول الحوادث :

يثبت الطوسى نفى حلول الحوادث فى الذات الإلهية، ويعد هذا النفى إحدى الصفات التنزيهية التى يجب أن يتصف بها الله سبحانه وتعالى. ومن ثم، فإن الطوسى يتسق مع المنحى التجريدى الذى يتصف به كتاب «التجريد». ولذلك يقترب الطوسى هنا من النزعة الاعتزالية العقلانية، التى تتخذ المنهج التنزيهى العام، الذى يطبقونه بصرامة على كل المسائل الإلهية.

وما يدل على هذا المنحى التنزيهى قوله تعالى : «ليس كمثله شئ وهو السميع البصير»[3]. وقوله تعالى : «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون»[4].

ويبنى الطوسى مذهبه فى تنزيه الذات عن حلول الحوادث على مبدأ فحواه : أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه ينافى حلول الحوادث فيه، لأن

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) سورة الشورى : آيه : ١١.

(٤) سورة النحل : آيه : ١٧.

حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله فى ذاته، وذلك ينافى الوجوب[1].

ويستدل الطوسى على تنزيه الذات الإلهية عن التغير بالأدلة الآتية[2]:

الدليل الأول :

إن واجب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير فى كل شئ، لأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه، وواجب الوجود يستحيل عليه الافتقار والتعلق بالغير.

الدليل الثانى :

يمتنع على واجب الوجود أن يكون محلاً للحوادث، لأنه إن كان صفة كمال إستحال خلو الذات عنه، وإن لم يكن إستحال اتصاف الذات به.

الدليل الثالث :

إن المقتضى للحادث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير، وهو محال.

٦- تنزيه الله عن الكيفيات النفسانية :

يراد بالكيفيات النفسانية تلك الاغراض التى تحصل فى النفس فتثير فيها نوعاً من التأثر والإنفعال، وذلك كالغضب والحزن والفرح والغم، والصحة والمرض، والهم والخجل والحقد ، والشهوة والنفرة، والألم واللذة، وبالجملة جميع حالات النفس وملكاتها[3].

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٦٢.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١١٥.

ولما كان الطوسى ينزه الله تعالى عن حلول الحوادث، فإنه قد نفى عنه جميع هذه الأعراض النفسانية، لإستلزامها التغير والحركة التى يجب نفيها عن ذاته تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النزعة التجريدية التى بدت واضحة فى كتاب «التجريد» للطوسى، قد أعطت علم الكلام هذه الأداة العقلية فى بحث الإلهيات، بحيث خلعت على علم الكلام صورة جديدة تختلف كلية عن تلك الصورة التى ظهر فيها لدى القدماء.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى فى كتابه هذا، وفى مسألة تنزيهه لله تعالى عن قيام الحوادث وحلول الأعراض بذاته، لم يخرج عما سبق أن قالت به المعتزلة والأشاعرة من قبل. هذا إلى جانب أن الفلاسفة منعوا أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى.

٧- تنزيه الله عن الروية :

تعد مسألة الرؤية[١] من أهم المسائل التى ثار حولها الخلاف بين الفرق الإسلامية؛ وقد تعددت الحلول بتعدد الفرق. وإن كنا لا نستطيع أن نأتى على هذه الفرق جميعاً، فإننا سوف نشير إلى فرقة المعتزلة، وذلك لأن الطوسى تتبع خطاهم فى هذه المسألة.

ولما كان الطوسى ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، من الجهة والمكان والحلول؛ فيجب عليه أن ينفى رؤية الذات الإلهية. وذلك لأن وجوب

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة فى :

- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، ص : ٨٩-٩٧.

الوجود يقتضى تجرده ونفى الجهة والحيز عنه، فتنتفى الرؤية بالضرورة[1].
والطوسى بذلك يحذو حذو المعتزلة تماماً[2].

ولقد استدل الطوسى على تنزيه الله تعالى عن الرؤية، بأدلة نقلية وأخرى عقلية، وذلك على النحو التالى :

أولاً : الأدلة النقلية على نفى الرؤية :

أولاً: يرى الأشاعرة أن سيدنا موسى عليه السلام سأل ربه الروية، ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال. إلا أن الطوسى يرى أن السؤال كان من موسى لقومه ليبين لهم إمتناع الرؤية، لقوله تعالى : «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة»[3]؛ ومن ثم فالرؤية محالة فى حقه تعالى[4].

ومعنى هذا، أن الطوسى يدلل بهاتين الآيتين اللتين نصتا على عقوبة من سألوا رؤية الله جهرة بالصاعقة، وليس هناك شئ أدل من هذا – فى نظر الطوسى – على إمتناع الرؤية.

ثانياً: قوله تعالى : «وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة»[5]؛ ووجهة الاستدلال بهذه الآية، كالاتى :

١ – إن النظر المقرون بحرف إلى، يفيد الرؤية، لأنه حقيقة فى تقليب الحدقة التماساً للرؤية. وهذا متعذر فى حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه، فيتعين أن يكون المراد منه المجاز، وهى الرؤية التى هى معلولة النظر الحقيقى. واستعمال لفظ السبب فى المسبب من أحسن وجوه المجاز. ومن ثم، فإن النظر وإن اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية.

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٣، ١٦٤.
(٢) انظر :
– عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٢٤١–٢٤٩.
– « « : المحيط بالتكليف، ص : ٢٠٨.
(٣) سورة البقرة، آية : ٥٥.
(٤) انظر : الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٤.
(٥) سورة القيامة : آية : ٢٢.

٢- يكون معنى ناظرة أى منتظرة، أو أن المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها ناظرة، ولايقال الانتظار سبب الغم، والاية سيقت لبيان النعم، لأن سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم فى الجنة والنار بقوله : ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾، بدليل قوله تعالى : ﴿ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾[1]. فإنه فى حالة استقرار أهل النار فى النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى.

وإذا كان كذلك، فانتظار النعمة بعد البشارة بها لايكون سبباً للغم، بل سبباً للفرح والسرور. ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً فى وقت، فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت. كما أن إنتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم، ويقتضى بسارة الوجه[2].

ثالثاً: قوله تعالى جواباً لموسى عليه السلام حين سأله أن يريه نفسه، : ﴿لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾[3]. ويتمثل وجه الاستدلال بهذه الآية فى أمرين :

أولهما : أن النفى فى الآية للتأبيد، لأن (لن) تفيد النفى المؤيد، وعلى هذا يكون معنى الآية : إنك لن ترانى أبداً. وإذا انتفت الرؤية فى حق موسى عليه السلام، ففى حق غيره أولى.

ثانيهما : أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل فى مكانه، وهذا محال، فلايدل على الإمكان المعلق، فتكون الرؤية مستحيلة ويكون معنى الجواب : لن ترانى أبداً[4].

---

(١) سورة القيامة ، آية : ٢٤.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٤.

(٣) سورة الأعراف : آية : ١٤٣.

(٤) انظر : كشف المراد ، ص : ١٦٤.

ثانياً : الأدلة العقلية على نفى الرؤية :

يبنى الطوسى أدلته العقلية على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، على أساس الناحية التجريدية التى التزم بها فى كتابه «التجريد». وإلى جانب هذا، فإن الطوسى نزه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان والحلول. ومن ثم، فإن الله تعالى منزه عن الرؤية، «لأن كل مرئى، فهو فى جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون متقابلاً أو فى حكم المقابل. ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»(١).

وترتبط الأدلة العقلية التى يقدمها الطوسى على نفى الرؤية ارتباطاً وثيقاً بالإعتراضات التى قدمها على موقف الأشاعرة، الذى ينص على : «أن الجسم والعرض قد اشتركا فى صحة الرؤية، وهذا حكم مشترك ويستدعى علة مشتركة، ولامشترك بينهما إلا الحدوث. والوجود والحدوث لايصلح للعلية، لأنه مركب من قيد عدمى فيكون عدماً؛ فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، وأنه تعالى موجود»(٢).

ولكن الطوسى يرى أن هذا الدليل الذى قدمته الأشعرية ضعيف، إذ يقول : «واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل، مع منع التعليل والحصر»(٣).

ويقدم لنا الطوسى استناداً إلى نقد موقف الأشاعرة، مجموعة من الأدلة العقلية على أمتناع رؤية الله تعالى، وهى(٤) :

الأول: المنع من رؤية الجسم، بل المرئى هو اللون أو الضوء لا غير.

الثاني: لانسلم اشتراكهما فى صحة الرؤية، فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٦٤، ١٦٥.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٦، ١٢٧.

(٤) انظر : الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٥.

الثالث: لانسلم أن الصحة ثبوتية، بل هى أمر عدمى لأن جنس صحة الرؤية، وهو الإمكان عدمى فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع: لانسلم أن المعلول المشترك يستدعى علة مشتركة، فإنه يجوز إشتراك العلل المختلفة فى المعلولات المتساوية.

الخامس: لانسلم الحصر فى الحدوث والوجود، وعدم العلم لايدل على العدم مع أننا نعتبر قسماً آخر وهو الإمكان، وجاز التعليل به وإن كان عدمياً، لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس: لانسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية، وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أننا نمنع من كون الحدوث عدمياً، لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لايجوز أن تكون العلة هى الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً، لأن وجودكل شئ نَفْس حقيقته. ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً، لكان وجود الله تعالى مخالفاً لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته. ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشئ كون ما يخالفه علة لذلك الشئ.

التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المتقضى، فإنه جاز وجود مانع فى حقه تعالى، أما ذاته أو صفة من صفاته أو تقول الحكم يتوقف على شرط، كالمقابلة هنا وهى تمتنع فى حقه تعالى، فلا يلزم وجود الحكم فيه.

يتضح لنا مما تقدم، أن الطوسى يرفض إمكان الرؤية، وبذلك فهو ينحو منحى المعتزلة فى هذه المسألة.

٨- تنزيه الله عن اللذة والألم :

يثبت الطوسى فى «تجريد العقائد» اللذة العقلية، إذ يقول : «والألم مطلقاً واللذة المزاجية»[١]. وهذا يعنى، أن وجوب الوجود يستلزم نفى الألم واللذة. ومن المعروف أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج؛ وهذان المعنيان يصحان فى حق الأجسام؛ وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد نعنى بالألم إدراك المنافى وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفى عنه لأن واجب الوجود لا منافى له.وأما اللذة بهذا المعنى فقد ثبتت لله تعالى، لأنه مدرك لأكمل الموجودات، أعنى ذاته، فيكون متلذذاً[٢].

وما نلاحظة هنا، أن الطوسى فى هذه المسألة يتبع منهج الفلاسفة وخاصة ابن سينا، الذى يرى أن «الواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية فى البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتلذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ماهو ملائم»[٣].

هذه هى الصفات السلبية التى تنفى عن الله تعالى النقص الذى لايليق بالذات الإلهية. ومن الواضح أن هذه الصفات كلها ترجع إلى سلب الإمكان عن الله تعالى، وسلب الإمكان يرجع إلى وجوب الوجود، وهو من الصفات الثبوتية الكمالية، ولذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الكمالية القيومية.

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٥.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٣.

(٣) ابن سينا : النجاة، ص : ٢٤٥. ،انظر : د. بيومى مدكور : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة – العدد ٦٩١، السنة الرابعة عشرة – سنة ١٩٥٢م). ص : ١٠.

(٣) الصفات الخبرية :

تعد مسألة الصفات الخبرية من أهم مسائل علم الكلام، وأوثقها صلة بقضية التنزيه، وأكثرها إثارة للجدل بين فرق المسلمين على الرغم من وجود شبه اتفاق بين هذه الفرق، مما يجعل الخلاف حول هذه المسألة يعد خلافاً شكلياً لا جوهرياً. وإلى جانب ذلك، فإن المقصود بهذه الصفات، هو تلك الصفات التى أخبر بها الله سبحانه وتعالى عن نفسه فى القرآن الكريم. ولذلك نثبتها دون استناد إلى دليل عقلى واحد.

وقد عالج الطوسى هذه المسألة أيضا فى ضوء المنحى التجريدى الذى التزم به فى كتابه «التجريد»، وذلك على النحو الآتى :

يقول الطوسى : «وأما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين، فراجعة إلى ما تقدم»[1].

وهذا يعنى، أن الطوسى ينزع إلى نفى الصفات الخبرية، ويريد تأويل النصوص الواردة فيها تأويلاً مجازياً، وهذا هو الاتجاه الذى ابتدأه فيما تناول مسألة الصفات الإلهية، وبذلك يقترب الطوسى من موقف المعتزلة فى هذه المسألة.

ثانياً - حسن الأفعال وقبحها :

يرى الطوسى أن الفعل «المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة»[2]. «فالفعل الحادث إما أن لايوصف بأمر زائد على حدوثه، وهو مثل : حركة الساهى والنائم؛ وإما أن يوصف، وهو قسمان : حسن وقبيح. فالحسن مالا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه. والحسن إما أن لا يكون وصفاً زائداً على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه مالا مدح فيه على الفعل والترك، وإما

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ١٢٨.

أن يكون له وصف زائد على حسنه. فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه. فقد أنقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة : الواجب والمندوب والمباح والمكروه»[1](*).

ويؤكد الطوسى أن الحسن والقبح أمران عقليان، «للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع»[2]. وذلك لأننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع. فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه. وهذا حكم ضرورى لايقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع[3].

يقول الطوسى : «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، ولجاز التعاكس»[4]، وبذلك فإن الحسن والقبح عند الطوسى عقليان، لأنهمالو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا محال، لأنه لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى، وهذا محال. فإذا أخبرنا فى شئ أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا فى شئ أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب[5]. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس فى الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً، قبيحاً وبالعكس. وكان يجوز أن تكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليها، وذم

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٧.

(*) هذا القسم الرابع من أقسام الحسن عند الطوسى أولى به أن يكون أدنى درجات القبيح، فلا يجب أن يكون فى الحسن مكروه يستحق المدح بتركه.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٨.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٧.

(٤) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٨.

(٥) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٧.

من أحسن إليها؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا، لا للأوامر والنواهى الشرعية، ولاللعادات[1].

ويمكن القول: إن الطوسى يرى أنّ الحسْنَ والقبح ذاتيان، فالكذب قبح ولا يمكن أن يكون حسناً، لأن ما هو حسن لا ينقلب قبيحاً، وكذلك فإن ما هو قبيح لاينقلب حسناً.

ولكن هل الله تعالى قادر على فعل القبيح عند الطوسى؟

لقد كانت مسألة علاقة الله بفعل الشر أو القبيح إحدى القضايا الهامة فى علم الكلام والفلسفة فى المحيط الإسلامى، حيث أثيرت حولها الأسئلة الآتية :

هل يقدر الله على فعل القبيح؟ وإذا كان قادراً على فعل القبيح فهل يفعله؟ ولماذا يفعل الله القبيح أو لا يفعله؟

يذهب الطوسى فى كتابه «التجريد» إلى أن القبائح مقدورة لله تعالى؛ وفى هذا يقول : «مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولاينافى الامتناع اللاحق»[2]. وبذلك، فإن نسبة القدرة إلى الممكنات نسبة واحدة لتساوى الممكنات فى الحاجة إليها، والقبيح أحد الممكنات، فيكون مندرجاً تحت قدرته تعالى[3].

وبناءً على هذا، فإن الطوسى يشير هنا إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح لكنه لا يفعله، لأن مجرد القدرة على القبيح لايستلزم وقوعه، وامتناع الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفى القدرة عليه، لأنه امتناع لاحق لايؤثر فى الإمكان الأصلى[4].

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٦٧، ١٦٨.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٨.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٩.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ويعلل الطوسى ذلك، بأن وقوع القبح منه يدل على الجهل والحاجة، وهما منتفيان فى حقه تعالى. وذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة، وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح. ومن المعروف أن العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه، وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة، فإنه يوجده. وذلك لأن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، واجب بالنظر إلى علته. وكل ممكن مستند إلى قادر، فإن علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعى، فإذا وجد مافقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وإلى جانب ذلك، فإنه لو جاز فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب. وذلك يفضى إلى الشك فى صدق الأنبياء، ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه[١].

ويمكن القول : إن قدرة الله على القبيح، وإن كان منزهاً عن فعله، من الأقوال التى عرفت عن المعتزلة[١]؛ مما يجعلنا نؤكد أن المعتزلة كانوا هم المصدر الذى استقى منه الطوسى.

ثالثا – تنزيه الله عن القبيح وعلاقته بفكرة العدل عن الطوسى :

لقد كانت فكرة عدل الله تعالى وحكمته هى الأساس الذى بنى عليه الطوسى مذهبه فى تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح مع قدرته على فعله[١]. وقد طبق الطوسى هذا المبدأ على كل المسائل الكلامية، التى تتعلق بأحكام

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر :

– عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣١٣، ٣١٤.

– « « : المختصر فى أصول الدين، ص : ٢٣٥–٢٣٧، (ضمن كتاب : رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨م).

(٣) الحلى : كشف المراد ، ص : ١٦٦.

أفعاله تعالى. ومن ثم وجدنا الطوسى يعالج الأفكار الآتية :

١- التكيف الإلهى :

يتعرض الطوسى فى «تجريد العقائد» إلى فكرة التكليف، فيرى أن «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»[١]. فالتكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح.ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لاتحصل بدونه، وهى التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة. ولهذا، فإن المكلِّف جعل المكلَّف على الصفات التى تمكنه الوصول إلى الثواب[٢].

ولقد ذهب الطوسى إلى القول بمنع تكليف العباد مالا يطيقون[٣]، لأن تكليف مالا يطاق قبيح بالضرورة. ومن ثم يجب أن يكون المكلف قادراً على الفعل، وأن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به[٤].

وانطلاقاً مما سبق، يرى الطوسى وجوب الأعواض المستحقة على الله تعالى لعباده نظير ما ينزله بهم من الآلام والأمراض والغموم وتفويت المنافع تنزيها لله تعالى عن الظلم وفعل القبيح. بل إنه يقول بوجوب العوض عن الآلام التى تصل إلى غير المكلفين من الأطفال والحيوانات[٥]. والطوسى بذلك يتفق مع المعتزلة[٦].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٣٠، ١٣١.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٧، ١٧٨.

(٣) قول الطوسى بمنع تكليف مالا يطاق هو قول المعتزلة، انظر فى ذلك :

– عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٣٣.

(٤) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٣١.

(٥) الحلى : كشف المراد، ص : ١٨٦.

(٦) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٤٨٣ ومابعدها.

بالإضافة إلى ذلك، يرى الطوسى أنه يجب على الله تعالى إثابة الطائع على عمله عوضا له على مشقة القيام بالطاعات، ومقاومة النفس الأمارة بالسوء، وإلا كان التكليف قبيحاً[١]، والطوسى هنا معتزلى المنحى[٢].

٢- اللطف الإلهى :

ومن أهم الأفكار التى نتجت عن موقف الطوسى فى العدل الإلهى، القول بإيجاب فعل اللطف عليه سبحانه وتعالى، وحد اللطف عند الطوسى أنه «يحصل الغرض به»[٣]. فاللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية. ووجه إيجاب اللطف على الله تعالى عند الطوسى، ينحصر فى أن عدم اللطف فيه نقض لغرض الحكيم سبحانه وتعالى، وهو قبيح عقلاً. كما أن ترك اللطف المقرب من الطاعة فيه مفسدة، فيكون فعله واجباً[٤].

ويرى الطوسى أن وجوب اللطف على الله تعالى يرتبط بفكرة وجوب إرسال الرسل، حيث يحصل للمكلف اللطف ببعث الرسل. لما فيها من فوائد كثيرة للنوع الإنسانى[٥].

ويمكن القول : إن الطوسى يتبع آراء المعتزلة تماماً فى إيجاب اللطف على الله سبحانه وتعالى[٦].

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٩١.

(٢) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٦٦٣ - ٦٧٢.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٣٢.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٨١، ١٨٢. وقارن : د. محمد شريف أحمد : فكرة القانون الطبيعى عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، (دار الرشيد للنشر)، بغداد، ١٩٨٠ ص ٦٩.

(٥) الطوسى: تجريد العقائد، ص : ١٣٧. وانظرالحلى : كشف المراد ، ص : ١٩٣، ١٩٤.

(٦) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٧٧٩، ٧٨٠.

رابعاً - الجبر والاختيار :

يرفض الطوسى مذهب الجبر رفضاً قاطعاً، ويؤكد على مبدأ الاختيار الإنسانى ومسئولية العباد عن أفعالهم؛ فعند الطوسى أن «الضرورة قاضية بأستناد أفعالنا إلينا»[1]. والضرورة هنا، تعنى معرفة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط. ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة فى أحد الفعلين به، وعدمه فى الآخر[2].

ويرى الطوسى أنَّ «الوجوب للداعى لا ينافى القدرة كالواجب»[3]، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه. وذلك لايستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى، كما فى حق الواجب تعالى[4]. وإلى جانب ذلك، يرى الطوسى أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، قولاً غير صحيح. وذلك لأن «الإيجاد لا يستلزم العلم، إلا مع اقتران القصد، فيكفى الاجمال»[5].

وهذا يعنى، أن الطوسى يرى أن الإيجاد لايستلزم العلم، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلايلزم من نفى العلم نفى الإيجاد. وعلى الرغم من أن الإيجاد مع القصد يستلزم العلم، لكن العلم الإجمالى كافٍ فيه، وهو الحاصل فى الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى[6].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.
(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٠.
(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.
(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٠.
(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.
(٦) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٠.

ويؤكد الطوسى أن القول بأن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، قول غير صحيح. لأنه ينص على أن «مع الإجتماع يقع مراده تعالى»[1]. وذلك لأن قدرته تعالى أقوى من قدرة العبد[2].

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسى يرى ضرورة وجوب التأويل، إذ يقول «والسمع متأول ومعارض بمثله، والترجيح معنا»[3]. وبذلك فالطوسى يؤكد على وجوب التأويل، لأن هناك آيات قرآنية تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار. وهو يرى أن هذه الآيات لايمكن أن تتعارض، وإنما يجب أن تؤول. لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا[4].

خامسا - القضاء والقدر :

يتبنى الطوسى فى هذه المسألة ما ذهب إليه الإمام على بن أبى طالب (رضى الله عنه) فى حديث الأصبغ بن نباتة، فيرى أن «القضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صح فى الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً. وقد بينه أمير المؤمنين - على بن أبى طالب - فى حديث الأصبغ»[5].

ويمكن القول، أن فكرة «القضاء والقدر» لاتتعارض مطلقاً مع حرية الإنسان واختياره لأفعاله. لأن القضاء يأتى بمعنى الخلق والإتمام، ويأتى بمعنى الحكم والإيجاب، وكذلك يأتى بمعنى الإعلام والإخبار. وأما القدر، فقد جاء بمعنى الإخبار والكتابة فى اللوح، وبمعنى وضع الأشياء فى

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.
(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧١.
(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.
(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٢، ١٧٣.
(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٣٠

مواضعها دون زيادة فيها ولانقصان، كما جاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفاصيلها.

وبناءً على هذا : فإن الله تعالى قضى عليهم بها، بمعنى أنه ألزم العباد بها، وأوجبها عليهم، كما فى العبادات المفروضة، وهذا الإيجاب أمر وليس بإلجاء ولا جبر. كما يصح لنا أن نقول : إنه تعالى قدرها لهم، بمعنى أنه بين لهم مقاديرها وأحوالها من حسن وقبيح، وفرض ونافلة، أو بمعنى أنه علم أنهم سيفعلونها، وكتب ذلك فى اللوح المحفوظ. وأما القول بأنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها بمعنى أنه خلقها وأوجدها، فباطل، لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصى، ولم يستحق الطائع ثواباً على عمله[1].

سادساً - منهج التأويل العقلى :

لقد شغلت قضية التأويل حيزاً كبيراً من تفكير الفلاسفة والمتكلمين، حيال موقفهم من النصوص، فلم يجدوا حرجاً فى تأويلها. وقد أصبح واضحاً بالنسبة للفلاسفة والمتكلمين أن النص وحده ليس كافياً فى الوصول إلى الحق فى سائر الأمور الإلهية، بل لابد من الاعتماد على العقل والبرهان المنطقى.

ويمكن القول : إن المعتزلة وأكثر الأشاعرة المتأخرين قد نفوا أن الأدلة النقلية وحدها تفيد اليقين. ذلك لكونها مقيدة لليقين على العلم بالوضع - أى دلالة اللفظ على المعنى - على أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به؛ وتتوقف إفادة الأدلة النقلية اليقين على موضع الألفاظ المنقولة عن النبى بإزاء معان مخصوصة، ثم على العلم بأن تلك المعانى مرادة منه، وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف. ولما كانت هذه مرجعها إلى لغة العرب وما قرره علماء اللغة فى ذلك، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطأ فيما يقررونه، ولما كانت أصول

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٧٥، ١٧٦.

هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان[1].

يقول الدكتور حسن حنفي : إن الدليل النقلي الخالص لايمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً وكلاهما لايثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر كما أن الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لايمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفا»[2].

ومن ناحية أخرى، فقد قيل : إنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين، لابد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة إلى معانٍ آخر. وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي - إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى - وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم المعارض العقلي. من أجل ذلك كله لايمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي، ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع[3].

وقد استخدم الغزالي[4] منهج التأويل العقلي في كثير من النصوص الإلهية التي بحثها، حيث كان يعتبر أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا

---

(١) د. أحمد صبحي : في علم الكلام، جـ٢، ص : ٢٩٢.

(٢) د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص : ٣٩٠ - ٣٩٢.

(٣) انظر :
- الحلي : كشف المراد، ص : ١٣٢.
- د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، جـ١ ، ص : ٣٩٣.
- د. أحمد صبحي : في علم الكلام، جـ٢ ، ص : ٢٩٢.

(٤) انظر : د. محمد السيد الجليند : ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣م. ص : ٢١٣ - ٢٢٥.

عارضه ظاهر نقل، فعليه أن يؤوله إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلاً. وهذا الذى أثبته الغزالى أصرا عليه فخر الدين الرازى[1] فيما بعد. وهكذا أصبح منهج التأويل العقلى يمثل ضرورة ملحة لابد منها لجميع الفرق، حتى لايضطرون إلى مخالفة العقل.

موقف الطوسى من منهج التأويل العقلى :

يتابع الطوسى هنا ما سبق أن ذكرناه عن ضرورة الإحتكام إلى العقل، إلا أنه يرى أن كثيراً من الأدلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا؛ إذ يقول : «وقد يفيد النقلى القطع»[2].

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى يؤكد ضرورة تأويل الدليل النقلى عند تعارضة مع الدليل العقلى؛ وفى هذا يقول الطوسى : «ويجب تأويله عند التعارض»[3].

أما فيما يختص بمسألة التعارض. فإننا نشير إلى توضيح الحلى لها. ففى «كشف المراد» يرى أنه «إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلى ونقلى، وجب تأويل النقلى. إما مع تعارض النقلين قط لامتناع تناقض الأدلة، وإما مع تعارض العقل فلذلك أيضا؛ وإنما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما، والعمل بالنقلى وإبطال العقلى لأن العقل أصل النقل. فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا، فوجب العدول إلى تأويل النقلى وإبقاء الدليل العقلى على مقتضاه»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص : ٢٢٧ - ٢٤٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١١٣.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٣٢.

وهذا يعنى أن الطوسى يميز بين الدليل العقلى والدليل النقلى، ويقدم الدليل العقلى على النقلى. وبذلك فإن الدليل الأول عند الطوسى هو الدليل العقلى ولم يصرح بنتائج غلبة هذا الدليل، من حيث إن نتائجه الحتمية تحدد بإستمرار كل ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

إذن، العقل فى مذهب الطوسى هو محور تفكيره فى التأويل، بل إن العقل هنا بمعناه الشامل الذى يشمل الحس والعقل والخبر. ولذلك فإن غرض التحليل العقلى هو غرض النص ذاته على المستوى العقلى الخالص ودفع المعارض العقلى، بل تخليه والرد عليه سلفاً. ومن ثم، فإن الدليل العقلى يبدأ ببداية يقينية، هى وضوح العقل وبداهته، فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأى نص[1].

والأمر الذى لاشك فيه أن هذا يفتح الباب على مصراعية لدخول منهج التأويل العقلى فى مجال علم الكلام، وهو منهج التزم به المتكلمون ولاسيما المعتزلة منذ البداية. ونرى الطوسى هنا يستخدم هذا المنهج بقوة وبطبقة فى شمول، الأمر الذى لم يفعله أحد الفلاسفة من قبل، فقد حاول الفلاسفة التوفيق بين العقل والنقل، وإمساك العصا من وسطها فى هذا المضمار. بينما نجد الطوسى فى القرن السابع الهجرى قد وعى هذه التجارب جيداً، وتجاوزها متمسكاً بإعلاء كلمة العقل على كلمة النقل.

وهذه هى أهم المواضع التى ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الكلامية صبت تماماً فى مجرى حركة التفلسف الإسلامى، بعد عصر كبار الفلاسفة الإسلاميين.

---

(١) انظر : د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص : ٤٠٣، ٤٠٤.

الفصل الرابع

تطور علم الكلام وانتهائه إلى الفلسفة في فكر الطوسي

اقترب علم الكلام عند الطوسى، بل قد تلاحم مع الفلسفة، وذلك فى كتابه «تجريد العقائد». وقد كانت علاقة هذا التلاحم تنحصر فى اشتباك مشكلات علم الكلام مع مشكلات الفلسفة، كما عرفها المسلمون، بمعنى أن علم الكلام كان يتجه بعد نضجه إلى طلب حلول فلسفية لمشكلاته. وهذا طلب مشروع بعد أن هوجمت الفلسفة فى المشرق والمغرب، وتخلف عنها نوع من التصوف الفلسفى الذى يلوذ بتيارات باطنية لها أسبابها، وجذورها فى كتب الباطنية، ورسائل إخوان الصفا، وفى كتب الفلسفة الإسلامية، ولاسيما عند أصحاب نظرية الفيض.

والحقيقة أن أهم القضايا التى يمكن أن تواجهنا فى هذا التطور الحتمى لعلم الكلام، الذى استند فى تطوره إلى نوع من الإجازة الشرعية بعكس الفلسفة، هى : الإلوهية، وخلق العالم، والنفس الإنسانية. وهذه القضايا هى قوام الفكر الفلسفى منذ نشأته.

ولقد رأينا، أن نتتبع موقف الطوسى فى كتابه «تجريد العقائد»، من هذه القضايا الفلسفية، وذلك على ضوء هذه الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى هذا العصر المتأخر.

أولاً - مشكلة الألوهية :

بدأت قضية الألوهية تشغل أذهان الفلاسفة منذ العصر الأول للفلسفة باليونان وكان التناول الفلسفى لهذه القضية عند فلاسفة اليونان، فى الحقيقة انعكاساً للصراع بين العقل الإنسانى والأفكار الأسطورية حول الآلهة.

وقدم أفلاطون تصوراً للألوهية فى كلامه عن (الواحد) لكن هذا التصور يغلب عليه الغموض وعدم الوضوح خاصة فيما يتعلق بحقيقة الله وصفاته، كما يجب الإشارة إلى أن أفلاطون يتحدث عن الواحد بوصفه (صانعاً) وليس بوصفه خالقاً للكون.

أما أرسطو فقد تحدث طويلاً فى هذا الموضوع وحاول أن يتوصل إلى تصور متكامل لفكرة الألوهية، وصفات الله وصلته بالعالم.

فإذا توقفنا عند علامة أخرى لتصور الألوهية فى المراحل المتأخرة، وجدنا هذه العلامة ممثلة فى شخصية أفلوطين الذى حاول أن يضع تصوراً للألوهية يواجه به فكرة الثالوث المسيحية، وهنا نرى بداية الاصطدام بين الفلسفة وبين الديانات (السماوية) فيما يتعلق بالألوهية.

أما فى الفكر الإسلامى، فقد أخذت قضية الألوهية تطرح على نطاق واسع فى مناقشات المتكلمين مع أهل الديانات والملل غير الإسلامية، ثم ما لبث الخلاف أن دب بين المتكلمين أنفسهم فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بالألوهية.

ومن جهة أخرى كانت هناك عدة محاولات لفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا وغيرهما، حيث حاول هؤلاء الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله والكلام عن علاقته بالعالم، حتى تلقت الفلسفة ضربتها القاصمة على يد أبى حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥هـ.

أما فيما يتعلق بمشكلة الألوهية فى ضوء الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسى من خلال كتابه «تجريد العقائد» على النحو التالى :

تعريف الوجود :

يذهب الطوسى إلى أن الوجود لايمكن تحديده بل المراد تعريف اللفظ، إذ لا شئ أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه[1]. فالوجود يعد أول المعانى لبساطته القصوى، وأول ما يقع فى الإدراك لعمومه الشامل، وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط[2].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٥.

(٢) يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ص : ١١٤.

ومن الواضح، أن الطوسى يتفق هنا مع ابن سينا الذى يرى أن : «الموجود لايمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ»[١].

ويؤكد الطوسى أن الوجود بسيط، إذ يقول : «ولا جنس له بل هو بسيط، فلا فصل له»[٢]. ومعنى ذلك أن الطوسى يرى أن الوجود لايقبل التعريف بالحد، لأن التعريف بالحد[٣] إنما يكون للأمور المركبة، لأنه - كما هو معلوم من المنطق - تعريف بالجنس والفصل. والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابل للتعريف بالحد.

وما تجدر الإشارة إليه، أن الطوسى فى هذه المسألة ينحو منحى الفلاسفة، من أمثال : الكندى[٤] والفارابى[٥] وابن سينا[٦]. كما ترك بذلك سمة

---

(١) انظر :
- ابن سينا : التعليقات، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م. ص: ١٨٥، ١٨٦.
- يوسف كرم : العقل والوجود، هامش، ص : ١١٤.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٨.

(٣) إن التعريف بالحد من خلال فكر أرسطو يمثل عملية تركيب تتألف من جنس وفصل، ويعنى هذا أن تعريف الشئ يجب أن يتألف من جنسه، الذى يشترك به مع أشياء أخرى، ثم يضاف إليه فصله الخاص، الذى يميزه عن الأشياء الأخرى. (محمد جلوب فرحان : تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣م. ص: ١٤٢. وانظر : ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ١، ص : ٢٠٤-٢٠٩).

(٤) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٨م. ص : ١٦٠-١٦٢.

(٥) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية بيروت، ١٩٦٨م. ص : ٤٤٠-٤٤٥.

(٦) ابن سينا : النجاة، ص : ٢٢٧، ٢٢٨. وانظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، جـ٣، ص : ٤٩.

بارزة لعلم الكلام الفلسفى، وذلك يتضح من خلال صدر الدين الشيرازى[1].

الوجود مفهوم مشترك :

ينتقل الطوسى بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك، فنرى أنّ الطوسى ينتمى إلى الرأى القائل باشتراك الوجود اشتراكاً لفظياً، وأنه مقول على افراده بالتشكيك – وذلك يعنى أنه واحد فى الجميع – وبذلك يتفق الطوسى مع الفلاسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثير الطوسى فى صدر الدين الشيرازى[2] فى هذه المسألة.

يقول الطوسى : «وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتحاد مفهوم نقيضه، وقبول القسمة يعطى الشركة»[3]. وبذلك يرى الطوسى أن الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات.

وقد استدل الطوسى على بيان أن مفهوم الوجود وصف مشترك، بالأدلة الآتية :

أولاً: إنا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد فى خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره، وإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه. ويجدد اعتقادنا بوجوبه، أنه لم يزل الحكم الأول، فبقاء الإعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك[4].

---

(١) د. جعفر آل ياسين : الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت – باريس، ١٩٧٨م. ص : ٥٧.

وانظر : صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٣١ فلسفة ص : ٦.

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة، ص : ٧.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٥.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ٤.

وهذا يعنى، أنه لو كان الوجود غير مشترك، لما أمكن إثباته حين ينتقل الذهن من أجزاء الخصوصيات الواقعة تحت مفهومه. لأن الوجود فى هذه الحالة سيكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها. فحين يتردد الذهن بينها وتزول هذه الخصوصيات التى تتبدل من جزء إلى جزء، وفى نفس الوقت يحتفظ بتصوره للوجود. فلو لم يكن مشتركاً بين هذه الأمور، لكان نفس هذه الأمور التى تبدلت وزالت، أو كان خاصاً بها.

ثانياً: إن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذى هو الموجود واحداً، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب[1].

ثالثا: إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركاً بينها[2].

الوجود والماهية :

يذهب الطوسى إلى أن الوجود زائد على الماهيات، ويدلل على ذلك بعدة حجج لا تخرج فى نطاقها عن حجج الفلاسفة بوجه عام. وهذه الحجج هى[3]:

أولاً: أن الوجود مشترك فإما أن يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، والأول باطل. والألزم إتحاد الماهيات فى خصوصياتها، لأن الوجود مفهوم مشترك، والثانى باطل، وإلاَّ ما أنحصرت أجزاء الماهية بل تكون كل ماهية على الإطلاق مركبة من أجزاء لاتتناهى. وهذا يعنى، أن الوجود إذا كان جزءاً من كل ماهية، فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها،

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٥، ٦٦.
- الحلى : كشف المراد، ص : ٤-٦.

ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنساً فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه. لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً، لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية، لأن جزء الجزء هو جزء أيضا، موجود ومفتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فيكون للماهية أجزاء لا تتناهى.

ثانياً: إنا قد نعقل الماهية ونشك فى وجودها الذهنى والخارجى، والمعقول مغاير للمشكوك فيه. وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية، فيكون مغايراً لها. ولايمكن أن يقال إنا قد نشك فى ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه، ويتسلسل. وذلك لان التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود، بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهية.

ثالثاً: إن ممكن الوجود متحقق بالضرورة، والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة، لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءاً منها لم يعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ، وإلا لزم جواز اجتماع النقيضين، وهو محال. وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب، فينتفى الإمكان حينئذ للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتى، ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود، والنسبة لاتعقل إلا بين شيئين.

رابعاً: إنا نحمل الوجود على الماهية، فنقول، الماهية موجودة، فنستفيد منه فائدة معقولة. لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة. إذ لو كان الوجود نفس الماهية، لكان قولنا الماهية موجودة، بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة، وهذا باطل.

خامساً: أنا نفتقر فى نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل فى كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءاً منها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول، والتشكيك فى النسبة الممتنع تحققه فى الذاتى.

سادساً: إنا قد نسلب الوجود عن الماهية، فنقول ماهية معدومة؛ ولو كان الوجود نفس الماهية، لزم التناقض. ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض أيضا. لأن تحقق الماهية يستدعى تحقق أجزائها التى من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فتحقق انتفاء التناقض. ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض، ويدل على الزيادة.

سابعاً: إن تركب الواجب منتفٍ، وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية، فلو كان جزءاً من الماهية، لزم أن يكون الواجب مركباً، وهو محال.

ويرى الطوسى أنه يمكن زيادة الوجود على الماهية فى العقل، إذ يقول : «فزيادته فى التصور»[1]. وذلك لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات فى الأعيان – أو فى الوجود الخارجى – منفردة عن الوجود[2]. وبذلك يتفق الطوسى هنا مع ابن رشد، الذى يقول : «وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة ... وإن دل على معنى زائد على الذات، فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة»[3]. كما يتفق مع ابن سينا أيضا، حيث يشير لويس جاردى، إلى أن ابن سينا ينكر تماماً التميز بين الذات والوجود. ويرى أيضا أن هذه الفكرة أثرت تماماً فى فكر الطوسى[4].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٦.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ٦.

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م. حـ ، ص : ٣٣٠.

وانظر : د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص : ١١١-١١٤.

(٤) Louis gardet : La pensée Religieuse d' Avicenne, paris, 1951, P. 51.

بعد أن بينا موقف الطوسى من زيادة الوجود على الماهية فى الممكنات، نحاول عرض وتحليل موقفه من زيادة الوجود على الماهية فى الواجب

يقول الطوسى : «ولا يزيد وجوده ونسبته عليه، وإلا لكان ممكناً. والوجود المعلوم، هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به، فلا»[١].

لقد قصد الطوسى من هذا النص، إلى إبراز القول : إن وجود واجب الوجود عين ما هيته وحقيقته. واستناداً إلى ذلك، يرى الطوسى : أن الوجود مقول بالتشكيك على ماتحته، والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها، كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج، لا على السواء. فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو لازم من خارج. وذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الألوان أنواعاً من الألوان لانهاية لها بالقوة[٢].

وصفوة القول، أنّ الطوسى قد التزم منذ بداية كتابه «التجريد» ببحث موضوعات الأمور العامة، تلك الموضوعات التى استخدمها الفلاسفة فى حديثهم عن «واجب الوجود»[٣]. وهذه من أهم المسائل التى ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الفلسفية قد صبت تماماً فى مجرى حركة علم الكلام الإسلامى، بعد القرن السادس الهجرى؛ مما ساعد إلى حد كبير على ظهور علم الكلام الفلسفى.

---

(١) الطوسى : التجريد العقائد، ص : ٧٣.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ٢٧

(٣) يرى لويس جاردى، أن ابن سينا باستخدامه لاصطلاح «واجب الوجود» للتعبير عن الله، قد اقترب من إله أرسطو. ويرى أن هذا الأصطلاح شائع عند الفارابى من قبل.
(انظر : .Gardet: La pensée Religieuse d' avicenne, P. 34)

المفهوم الفلسفى للصفات الإلهية :

يتخذ الطوسى فكرته فى «واجب الوجود» أساساً لتناوله مسألة الصفات الإلهية، فواجب الوجود بذاته عند الطوسى له صفات لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود. ومن ثم فهى صفات عقلية بحتة، أو بالأحرى ميتافيزيقية. وهذه الصفات كالآتى :

١- البساطة :

يرى الطوسى أن واجب الوجود بسيط، أى ليس مركباً بأى معنى من معانى التركيب، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليله بها، وكل جزء من المركب مغاير له، وكل مفتقر إلى الغير ممكن. فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكنا، وهذا محال. فوجوب الوجود يقتضى نفى التركيب. والتركيب قد يكون عقلياً، وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً، كتركيب الجسم من المادة والصورة، وتركيب المقادير وغيرها. والجميع منتفٍ عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات فى أفتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له، ولافصل له، ولاغيرها من الأجزاء الحسية والعقلية[1]. وقد ترتب على هذه الصفة صفة الوحدانية، وقد سبق أن ذكرناها.

٢- واجب الوجود تام وفوق التمام :

يثبت الطوسى أن وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أما كونه تاماً فلأنه واحد وواجب من كل جهة، ويمتنع تغيره وأنفعاله، وتجدد شئ له، فكل ما من شأنه أن يكون له، فهو حاصل له بالفعل. وأما كونه فوق

---

(١) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٨.
- الحلى : كشف المراد، ص : ١٦١.

التمام، فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات، فهو منه مستفاد[١].

وهنا لنا ملاحظة، وهى، أن هذه الفكرة لدى الطوسى تؤدى إلى القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهو ما سبق أن أثبته ابن سينا. ولذل فإن الطوسى هنا يناقض نفسه، لأنه يثبت أن الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات، ولايعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء.

٣- واجب الوجود بذاته خير محض :

لاشك فى أن كل ما يقال له خير فهو وجود، وكل ما يقال له شر فهو عدم. ولذلك فإن الوجود خير محض، والعدم شر محض. ولهذا كان واجب الوجود أبلغ فى الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والإستعداد، وتفاوت غيره من الموجودات فيه بأعتبار القرب من العدم والبعد عنه[٢]. ومن ثم، فإن واجب الوجود خير محض، وهو منبع كل خير وخال من كل شر، لأنه واجب الوجود بذاته.

٤- واجب الوجود لامثل له ولا ضد :

يرى الطوسى أن واجب الوجود لا مثل له، لأن المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسد صاحبه، ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل شيئاً آخر. وكذلك فواجب الوجود لا ضد له، لأن الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى فى الوجود. ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر،

---

(١) انظر :

– الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٧.

٨٤- الحلى : كشف المراد، ص : ٦٥.

(٢) انظر :

– الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٦.

– الحلى : كشف المراد، ص : ٧، ٨.

استحال أن يكون ضداً لغيره. ولأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجى فيعرض له الوجود الخارجى، أو ذهنى فيعرض له الوجود الذهنى. ولاشئ من أن أحد الضدين يعرض لصاحبه. ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين، بل تقابل السلب والإيجاب إنْ أخذا مطلقين، وإلا تقابل العدم والملكة[1].

وهكذا يتضح لنا أن صفات الله عند الطوسى، إنما هى صفات عقلية، لازمة لزوماً منطقياً لفكرة واجب الوجود، والطوسى فى هذه المسألة لا يخرج عن الفارابى[2] وابن سينا[3].

أدلة الطوسى على وجود الله :

لقد استخدم الطوسى فى برهنته على وجود الله تعالى الأدلة التى استخدمها معظم الفلاسفة الإسلاميين، وذلك على النحو الآتى :

أولاً : دليل الواجب الممكن

يقوم هذا الدليل عند الطوسى على تقسيم الوجود، إلى الواجب لذاته والممكن لذاته. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة. وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان

---

(١) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٦.
- الحلى : كشف المراد، ص : ٨.

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص : ٤١-٤٥.

(٣) انظر :

- ابن سينا : النجاة، ص : ٢٢٧-٢٣٤.
- د. حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص : ٨٢-٩٣.

Arberry, A. J.: Avicenna on theology London, 1951, P. - 25, 26.

ممكنا افتقر إلى مؤثر، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً تسلسل إلى غير النهاية[1]، وهذا محال؛ لذلك يجب الوقوف عند واجب الوجود بذاته. وفي هذا يقول الطوسي : «إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل»[2].

ثانياً : دليل الوجوب الذاتي

ينبني هذا الدليل عند الطوسي على : أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه، ولا واسطة بينهما. والأول واجب بالذات، والثاني واجب بالغير. والواجب لذاته يستحيل أن يكون مركباً، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى أجزائه ممكن، وهذا محال. وأيضا الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، لأن المركب إما حسي وهو يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول، وهو محال في الواجب بذاته[3].

ومما هو جدير بالملاحظة، أن فكرة دليل «الواجب الممكن» وفكرة دليل «الواجوب الذاتي»، لم تظهرا في علم الكلام قبل نصير الدين الطوسي؛ وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام نحو الفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أدلة الطوسي لم تأت بجديد، إذ يتضح للوهلة الأولى أنهما قائمتان على تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب وهي مسألة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا.

وصفوة القول، أن الجانب الفلسفي كان راجحاً على الجانب الكلامي عند الطوسي في مسألة إثبات وجود الله، وهذا يؤكد ما نريد إثباته في هذا البحث، وهو «علم الكلام الفلسفي»؛

---

(١) الحلي : كشف المراد، ص : ١٥٤.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٢.

(٣) انظر : الحلي : كشف المراد، ص : ٢٦.

تنزيه الذات الإلهية عن المعرفة والإحاطة :

يؤكد الطوسى عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيته تعالى، إذ يقول : «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به فلا»(١) . وبذلك فماهيته تعالى غير معلومة للبشر. فالحقيقة التى لاتدركها العقول هى الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التى هى المبدأ الأول، والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات، وهو أوّلى التصور. وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة، وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الموجودات الخاصة، وكون حقيقته غير مدركة، وكون الوجود مدركاً يقتضى المغايرة بين حقيقته تعالى، والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى(٢) .

والحق أن ما قاله الطوسى فى هذه المسألة موجود عند مختلف الفرق الإسلامية، إلا أننا سوف نشير إلى موقف الفلاسفة فى هذه المسألة، حتى نستطيع تحديد موقف الطوسى بدقة وموضوعية.

لقد ذهب الفارابى إلى أن عقول البشر لاتدرك حقيقة الله تعالى، وذلك لأن واجب الوجود يختلف عن كل ما سواه، وأنه تام الوجود، فينبغى أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك، إذ كان فى نهاية الكمال. ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ماهو عليه وجوده. فإن إفراط كماله يبهرنا، فلانقوى على تصوره على التمام(٣) .

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٧٣.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ٢٧.

(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص : ٥٠.

ثانياً : مشكلة الخلق

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات الفلسفية التى شغلت حيزاً كبيراً فى الفكر الفلسفى منذ بواكيره الأولى. فلقد انحصرت هذه المشكلة فى الفلسفة اليونانية فى القول بقدم العالم، كما هو واضح عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وعندما انتقلت هذه المشكلة إلى العلم الإسلامى، وجدنا الفلاسفة الإسلاميين يميلون إلى الأخذ بقدم العالم. ولكن ثمة حكم شرعى يواجه هذا القول، فالنصوص الواردة فى الكتاب والسنة تشير إلى أن الله تعالى وحده هو المنفرد بالقدم. وقد ظهرت هذه المشكلة بشكل واضح فى مقاصد الفلاسفة للغزالى الذى عاد فى التهافت وكفر الفلاسفة فى ثلاث مسائل، منها قولهم بقدم العالم. ثم انبعثت هذه المشكلة مرة أخرى على يد ابن رشد فى كتابه «تهافت التهافت»، مدافعاً عن رأى الفلاسفة فى كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى.

أما فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفة وعلم الكلام عند الطوسى، من خلال إلقاء الأضواء على الموضوعات الخاصة بالخلق. فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسى من خلال كتابه «تجريد العقائد» وذلك على النحو التالى:

موقف الطوسى من قدم العالم وإثباته لحدوثه :

عندما تناول الطوسى مسألة قدم العالم، ذهب إلى القول، بأن «الموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، وإلا فحادث»[1].

وفى هذا القول يتضح لنا، أن الطوسى يدلل على أن الله قديم، لأن القديم لايكون قبله شئ، ولايكون صادراً عن عدم. وهو يقابل هنا بين القدم

---

(١) الطوسى: تجريد العقائد، ص : ٧١.

والحدوث، فيرى أن الحادث إما أن يحدث عن عدم قبله أو هو وجود شئ كان معدوماً من قبل، فيكون الوجود هنا المحدث وجوداً ليس له بذاته؛ وذلك لأنه لابد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود. وكأنه هنا يجعل العدم بمثابة القوة الأرسطية التى لاتخرج إلى الفعل إلا بتأثير أمر آخر يكون بالفعل، وهنا يأتى تفسير الإشارة إلى أن القديم غير مسبوق بشئ، وأن المحدث لابد أن يسبقه شئ، وهذا الشئ هو الذى يخرجه من القوة إلى الفعل، أى من العدم - الوجود بالقوة - إلى الفعل، أى تمام وجوده. ولابد أن يكون هذا الشئ الذى قبله بالفعل. فإذن لابد من افتراض وجود شئ على هذا النحو قبل وجود المحدث.

ويتضح لنا من خلال المقارنة بين القدم والحدوث بالنسبة لله تعالى، أن الطوسى يعالج مشكلة الوجوب الذاتى، أى مشكلة واجب الوجود لذاته، فهو ينطوى على تمام وجوديته بذاته، وفى ذاته. وبذلك يتميز عن سائر مخلوقاته أو سائر الموجودات، لأنه ليس واجب الوجود بغيره. كما هو الحال فى العقل الأول، أو العقول الفائضة عن الواحد فى المدرسة المشائية؛ إذ أن كلا منها ليس له القدم الذاتى أو الوجوب الذاتى، على الرغم من أنها موجودات عاقلة ووحدات فى العالم المعقول، وتتميز عن حادثات العالم المادى، إلا أنها واجبة الوجود بغيرها، أى بالواحد أو الأول.

ويذهب الطوسى إلى أن الله تعالى قادر مختار[1]، تأكيداً لقوله بحدوث العالم.إذ يرى أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه، أو قدم العالم، وهذا محال. وذلك لأن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وهذا

(١) لمزيد من الاطلاع على آراء الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المسألة، انظر :

- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م. ص : ٨٩-١٠١.

Al-Alousi, H. : The problem of creation in Islamic Thought, - Baghdad, 1968. P. 225-269.

يستلزم إما قدم العالم، وهو محال. أو حدوث المؤثر وهو يستلزم التسلسل، وهو باطل. ومن ثم، فإن المؤثر فى العالم قادر مختار[١].

وقد نفى الطوسى الواسطة بين الله وخلقه، ويؤكد أنها غير معقولة[٢]. وذلك لأنه قد ثبت حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنىّ بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، فتكون الواسطة من جملة ما سوى الله[٣]. فلا قديم فى الوجود سوى الله سبحانه تعالى.

هذا، ويذكر الطوسى، أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والإمكان باعتبارين[٤]. فلا يتحقق الموجب، ولا يلزم الترجيح دون مرجح؛ ذلك أن فرض استجماع المؤثر لكل جهات التأثير، هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التى يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها، ومع داعية الذى يرجح أحد الطرفين. وحينئذ يكون وجوب الفعل بالنظر إلى وجود القدرة والداعى، ولامنافاة بين هذا الوجود وبين الإمكان، لأن المعتبر فى حال الإمكان هو مجرد القدرة والاختيار[٥].

ويؤكد الطوسى، أن القدرة حال عدم الأثر لا تفعل الوجود فى تلك الحال بل فى المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال؛ لأن القادر هو الذى يصح منه الفعل وعدمه[٦].

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.
(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.
(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.
(٤) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.
(٥) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.
(٦) انظر :
- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.
- الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٦.

وإلى جانب ذلك، يرى الطوسى أن «انتقاء الفعل، ليس فعل الضد»[1]، وذلك يعنى، أن القادر هو الذى يمكنه أن يفعل، وأن يفعل ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد[2].

وهنا لنا ملاحظة، وهى أن الطوسى يصر ، على نفى الضرورة فى أفعال الله تعالى، فالقادر المختار حر فى خلق العالم. وذلك على عكس الفلاسفة الذين جعلوا الله موجباً بالذات. كما يرفض الطوسى فكرة الواسطة فى الخلق بين الله ومخلوقاته؛ ولاشك أن هذا الاتجاه يدعم التصور الصحيح لفكرة الألوهية فى الإسلام، حيث أن هذا التصور يجعلنا نصر على أن علم الكلام بالرغم من تلاحمة مع الفلسفة، فإنه لم يبتعد كثيراً عن العقائد الإسلامية الحقة.

وإلى جانب ذلك، فإن إصرار الطوسى على إثبات الاختيار فى أفعال الله سبحانه وتعالى، يعد تصريحاً جلياً برفض نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا، تلك النظرية التى تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزوم. بالإضافة إلى تقريرها للقدم الزمانى للعالم.

وينتقل الطوسى بعد ذلك إلى تناول قضية الحدوث، فيرى أن «الحادث لايفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلسل»[3]. فالحدوث عند الطوسى إذن لايستدعى تقدم مدة ومادة، وذلك عكس الفلاسفة الذى يرون : أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة، لأن كل حادث ممكن، فإمكانه سابق عليه، وهو عرض لابد له من محل، وليس المعدوم لانتفائه، فهو ثبوتى وهو المادة. ومن

---

(١) الطوسى . تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٢) الحلى كشف المراد، ص . ١٥٦

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص · ٧٧.

ناحية أخرى، لأن كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لايجامعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعى ثبوته[1].

ويقرر الطوسى هنا بطلان قول الفلاسفة فيما تذهب إليه، لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة أخرى. كما يرى أن الإمكان أمر عدمى، لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً، فيكون له إمكان ويلزم التسلسل. والزمان تتقدم أجزاؤه بعضها على بعض، هذا النوع من التقدم، فيكون للزمان زمان، وهذا خلف[2].

من أجل ذلك، يرى الطوسى أن «المادة منتفية، والقبلية لاتستدعى الزمان»[3]. وذلك لأنه إذا كانت المادة قديمة - كما يرى الفلاسفة - ويستحيل انفكاكها عن الصورة، لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم. وإن كانت حادثة تسلسل؛ فإذن المادة منتفية. أما الزمان، فإن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً، وهو محال. وإن كان قديماً وهو مقدار الحركة، لزم قدمها. لكن الحركة صفة للجسم، فيلزم قدمه؛ فالسبق لايستدعى الزمان[4].

ويتضح لنا مما تقدم، أن الله بما أن له القدم الذاتى فلا قديم فى الوجود سواه، وكل ما هو فى الوجود صادر عنه ومتأخر عن وجوده. وليس قبل وجود

---

(1) الحلى : كشف المراد، ص : ٣٩. وانظر :
- الغزالى : تهافت الفلاسفة، ص : ١١٩، ١٢٠.
- ابن سينا: النجاة، ص : ٣٥٦ ومابعدها.
- الطوسى: تهافت الفلاسفة، ص : ١٢٧.
- الرازى : الأربعين فى أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٣٨م. ص : ٨، ٤٩، ٥٠.
- د. الألوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص : ٢٢٩.

(2) الحلى : كشف المراد، ص : ٣٩.

(3) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠١.

(4) الحلى : كشف المراد، ص : ٩٠؛ ٩١.

الله وجود، فالقبلية هنا لا تنطبق على الوجود الإلهى، إذ هو نفسه قبل أى موجود. وهو متقدم بالمرتبة على سائر الموجودات، وليس فى سياق الزمان. ولا يجوز أن يكون تقدمه هذا فى سياق الزمان، مادام متقدماً فى المرتبة والشرف والسمو والكمال. وهو أيضا لايخضع للزمان والمكان، فالزمانية والمكانية من صفات المحدثات التى يكون لها ماضٍ وحاضر ومستقبل، وتحدث فى مكان ما، أى لها الطابع المادى الذى يشغل حيزاً، أى مكاناً فى الوجود.

ويؤكد الطوسى كذلك، على أن «الحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله. والمختار يرجح أحد مقدرويه، بلا داع ومرجح عند بعضهم»[1]. وبذلك يذهب الطوسى إلى القول بحرية الفعل، فالفاعل الحر له حرية ترجيح أحد الأمرين على الأخر، أى اختيار أحد الأمور من بين عدة احتمالات. فاختياره إذن فى الزمان الحادث، لأن هذه الاحتمالات للفعل إنما تكون حادثات فى الزمان، ويتبنى الفاعل واحداً منها أو بعضها ويترك الباقى. لكن الله تعالى من قبيل المقارنة، لايوجد لديه ترجيح فى فعله، إذ أن عقله المحض يتطابق مع فعله، من حيث أنه يريد فيكون الفعل (كن فيكون). فلا تأمل فى إتمام الفعل أو عدم إتمامه، لأنه أيضا يفعل الكامل والأفضل باستمرار.

ويمكن القول، بأن الغموض والتضارب فى موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين، حيال مسألة الفاعل، هو بداية مرحلة جديدة فى الفكر الكلامى منذ الغزالى، وهى مرحلة الشك فى مواقف المتكلمين حيال الفلاسفة. وقد وجدنا أن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجرى يتجه إلى الفلسفة ويرفض المناقشات الكلامية حول هذه المسألة، ويقبل المبدأ الفلسفى القائل باستحالة الترجيح بلا مرجح[1].

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠١.

(٢) د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص : ١٠٦.

ويذهب الطوسى تأكيداً لاتجاهه فى حدوث العالم، إلى القول بأن : «كل شئ يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام، فإنه علة لذلك الأمر، والأمر معلول له»[1].

وفى ضوء النص السابق، نرى أن كل ما يصدر عن الله تعالى أمر بالافتراق أو الاجتماع - أى بالتجزئ أو التجميع - فإنه يكون هو عله ما صدر عنه من معلولات، أى فى تفريد المتفرد أو جمع المجموع. والله هو الذى صدر عنه كل وجود متفرق - أى جزئى - وكل وجود كلى، فهما معلولان للفعل الإلهى. وهنا نجد النظرة الكلامية المباشرة لأثر الله فى الوجود، أى أنه علة لوجود كل جزئى أو كلى. بينما نجد أن العلية الإلهية عند المشائية الإسلامية - الفارابى وابن سينا - لاتتدخل مباشرة فى الحوادث والجزئيات، بل إنها تتدرج نزولاً حتى تسلم تأثيرها للعقل الفعال الذى يعد مصدر كل فعل إنسانى على وجه الأرض أو تحت فلك القمر، على ما يذهب ابن سينا.

ويمكن القول: إن الطوسى فى تدليله على حدوث العالم قد استخدم برهان إستحالة التسلسل إلى مالا نهاية؛ واعتمد عليه، واشتق منه براهين أخرى مماثلة. وقد عرف هذا البرهان لدى باحثى الفلسفة باسم «برهان التطبيق»، وهذا ما وجدناه واضحاً فى كتابه «التجريد».

يقول الطوسى : «لا يتراقى معروضاهما - أى معروض العله والمعلول - فى سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة. لكن الواجب بالغير قد يمتنع أيضاً، فيجب وجود علة لذاتها هى طرف السلسلة. وللتطبيق بين جملة فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها. لأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما

---

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٨٧.

باعتبارهما توجبان تناهيهما، لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق، لأن المؤثر فى المجموع إن كان بعض أجزائه، كان الشئ مؤثراً فى نفسه وعلله.ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به. وكيف تجب الجملة بشئ هو محتاج إلى مالا يتناهى من تلك الجملة»[1].

وبناءً على قبول الطوسى لهذا البرهان، فإنه يرفض بذلك مبدأ الفلاسفة القائل بتسلسل حوادث لا نهاية لها، دفاعاً منه عن فكرة حدوث العالم. ومن ثم فإن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجرى صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول استحالة تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية، لتفسير كيفية صدور الحادث، وهو العالم من القديم وهو الله سبحانه وتعالى، بدون أن يؤدى ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد، فلا قديم عند الطوسى سوى الله تعالى.

مفهوم الجسم أو الجوهر :

لقد كان الطوسى يرى أن الجسم لا يحتاج فى جوهره ولا فى تشخصه إلى الحيز مع أنه لايتصور وجود المشخص إلا فى حيز ما، كما أن العرض لايتصور وجوده للشخص إلا فى موضوع. وهو هنا يجعل الجوهر فى الأذهان كفكرة غير محتاجة إلى حيز حتى يوجد، وحتى يحافظ على فكرة قيام الجوهر بنفسه قبل كل شئ بحيث يجعل وجود الجوهر فى الخارج، أى حين يتشخص فهو غير محتاج أيضاً إلى حيز يتحيز فيه، أى أنه يجعل الحاجة إلى الحيز بعد التحقق الحقيقى للجوهر. وليس قبل هذا التحقق، حتى لا يلتبس مفهوم الجوهر وهو القائم بالنفس والمستقبل عن غيره بمفهوم العرض، وهو القائم بالغير والمحمول على غيره. ومن هنا كان لابد للأعراض

---

(١) المرجع السابق، ص : ٨٧-٨٩.

من أحياز - أى موضوعات - تحمل عليها وتوجد فيها حتى تتشخص. ومن هنا يكون الفرق بين وجود العرض ووجود الجوهر فى الذهن أو فى الخارج، حيث يتشخصان، والجوهر يتشخص مستقلاً بذاته، أما العرض فيتشخص بالجوهر[(١)].

وبناءً عل ماتقدم، فإن الطوسى يرى أنه لايمكن تصور الجسم موجوداً دون الحيز مع أنه لايحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه إلى الحيز، وكذلك استحالة تصور العرض مشخصاً إلا فى موضوع. وهذا الرأى من الطوسى يدل على مرحلة من التجريد فى التفكير رائعة، إذ إن معنى رأيه هذا أن الأشياء توجد بأحوال، أو يمكن أن توجد بأساليب غير التى نراها عليها. ولكن صعوبة إدراكها على تلك الأحوال يكون صعوبة وسائل إدراكها على ذلك النحو، والتصور عندنا يعدّ قاصراً عن إدراك الأشياء على نحو وجودها فى ذاتها، أى وجودها الحقيقى كما تتبدى فيه لنفسها. وهكذا يمكن أن يكون للأشياء وجودان : وجود لذاتها وفى ذاتها، وهذا الوجود يصعب إدراكه من جهتنا. ووجودها كما تتبدى لنا على النحو الذى تستطيعه وسائل إدراكنا فى إدراك وجود الأشياء[(٢)].

وهذا الموقف من جانب الطوسى يجعله فى مرتبة لاتقل عن مرتبة كانط فى العصر الحديث. فلقد وصل الطوسى بمفهوم التجريد إلى مستوى عالٍ من الدقة، فلا عجب إذن من نسبة علم الكلام الفلسفى إلى الطوسى، بالذات فى كتاب «تجريد العقائد».

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ٦٩-٧٢. وقارن :
- د. سامى نصر: فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م. : ١٠٢، ١٠٣.

(٢) د. سامى نصر : فكرة الجوهر، ص : ١٠٣.

ويذهب الطوسى إلى القول بمبدأ تماثل الأجسام، ويستدل على ذلك : بأن الجسم من حيث هو جسم يحدّ بحدٍّ واحد عند الجميع. وهذا الحدّ الواحد لاقسمة فيه، فالمحدود واحد، ولاستحالة اجتماع المختلفات فى حدّ واحد من غير قسمة، بل متى جمعت المختلفات فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا : الحيوان إما ناطق أو صاهل، ويراد بهما الإنسان والفرس[1]. وفى هذا يقول الطوسى : «واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة»[2].

وهذا يعنى، أن الطوسى يوافق على هذا المبدأ انطلاقاً من أن الجسم تنتفى فيه القسمة، وأن له حداً بعينه أى تعريفاً بعينه لايمكن أن نقسمه إلى أجزاء. فإذا قلنا إن هذا الجسم - أى المائدة - له حد - أى تعريف - هو جسم خشبى له سطح مستطيل وأربعة أرجل، وهو يستخدم للأكل أو الكتابة. فإننا لانستطيع أن نفصل بين السطح وأربعة الأرجل فى تعريف المائدة، لأن السطح وحده لايمكن أن يؤدى وظيفة المائدة، والأرجل وحدها لايمكن أيضا أن تؤدى هذه الوظيفة. لهذا كان من الواجب التسليم بعدم انقسام الجسم، وتسليمنا بوحدته.

ويؤكد الطوسى على أن الأجسام تجوز رؤيتها، إذ يقول «ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضرورى»[3]. وبذلك يرى الطوسى أنه يمكن إدراك الأجسام، ولكن الإدراك حسى صرف، وهو بالرؤية عند المتكلمين. إلا أن الطوسى يرى أن الإدراك، الخاص بالأجسام، هو إدراك عقلى. ولكنّ للحواص دوراً رئيسياً فيه، فهو ليس إدراكاً عقلياً خالصاً، لأن ثَمّتَ جواهر محسوسة جسمية. وهذه تحتاج فى إدراكها إلى الحواس باعتبارها النوافذ

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ٨٧.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الحسية التى يطل منهاعليها. وبعد انتهاء دور الحواس بوصول الإحساس إلى العقل، تبدأ عملية الإدراك العقلى فى تجريد الأشياء أو المعطيات الحسية، الجزئية، للخروج بمفهوم كلى يشملها جميعاً. ويبقى فى الذهن نستعين به على التعرف على ماصدقات الأجسام – أو الجواهر – وإدراكها حينما يلزم الأمر ذلك(١).

ولما كان الطوسى يثبت حدوث العالم، فالأجسام عنده حادثة، وسبب حدوثها هو «عدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة، فإنها لاتخلو من الحركة والسكون، وكل منهما حادث. وأما تناهى جزئياتهما فلأن وجودها لا يتناهى محالاً للتطبيق. ويوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحداهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضا. والضرورة قضت بحدوث مالا ينفك عن حوادث متناهية، فالأجسام حادثة. ولما استحال قيام الأعراض إلا بها، ثبت حدوثها»(٢).

وهنا نجد الطوسى ينطلق من مقولة أساسية لإثبات حدوث الأجسام، وهى مقارنة ثبات المعقولات الدائمة والنفوس العاقلة، مقارنة ثباتها بحركة الأجسام وسكونها. وكأنه يجعل برهانه الأساسى على حدوث الأجسام أنها تتحرك وتسكن، والحركة والسكون قد تكون من الضد إلى الضد ولاسيما الحركة بمعنى الكون والفساد. وهو هاهنا يأخذ الحركة بالمعنى العام للتغير، كما ورد عند أرسطو وابن سينا من أن الحركة إما أن تكون كوناً أو فساداً، أو زيادة أو نقصاناً، بحسب المقولات التى أشار إليها أرسطو. ومادام الجسم يخضع للتغير والانتقال من السكون إلى الحركة، و من الحركة إلى السكون، ومن

---

(١) د. سامى نصر : فكرة الجوهر، ص : ١١٣، ١١٤.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٠، ١٠١.

الضد إلى الضد، فهو لابد له من فاعل يخرجه من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل قد يكون النفس وقد يكون الغيرة فى الأجسام الجمالية.

وعلى أيه حال، فإن المتحرك حركة غير ذاتية لابد له من محرك سابق عليه، إذ إن حركته غير ذاتية. والحركة شبه الذاتية الوحيدة فى الوجود هى حركة محرك الكواكب عند أرسطو، إذ إنها تتحرك عشقاً وهياماً بالمحرك الأول، فكأنه هو محركها دون أن يماسها. ولكن حركة الأجسام لاتشبه حتى هذه الحركة الدائرية، بل لها حركة من سكون إلى سكون، ومن ثم فهى تدمغ الأجسام المتحركة بالحدوث، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، وهذا هو دليله الثانى على حدوث الأشياء (الأجسام)، أنه لما كانت الأجسام متناهية فى وجودها، فإنها لابد أن تكون حادثة، لأن اللامتناهى وحده هو الذى لايخضع للحدوث، فلا يمكن أن يكون له بدء أو نهاية زمانية فى الزمان. ولهذا فاللامتناهى غير محدث وهو أبدى، لأنه يقوم فى الزمان إلى مالا نهاية.

ويبدو أن الطوسى يتبنى هنا موقف أفلاطون فى اللامتناهى، إذ إن موقف أرسطو يقول: إن اللامتناهى لايكون بالفعل خلال الزمان، فهو بالقوة دائماً. وإن الذى يعنينا هو وضعه فى الزمان فى صورة الفعلية. أما أفلاطون وأتباعه فيجعلون المعقولات لا متناهية بالفعل، وقديمة لهذا السبب. وهى غير الأجسام المادية، فالأولى توجد فى العالم المعقول قبل الزمان المادى، الذى وضعه الصانع عند أفلاطون على مثال آلة الزمان (كرونوس). ومن ثم، فإن الزمان الذى تحدث عنه المادة - كما يرى أفلاطون - زمان كله محدث، فالأجسام محدثة. وعند أفلوطين شبه من هذه الناحية، فلانعرف متى فاضت المادة وهى شبيهة بأن تكون أقنوماً رابعاً عنده، ومادام الفيض مستمراً فإن إنعكاسات الظلام من هذا الفيض النورانى تظل مستمرة أيضا.

ونحن نجد موقف الإسلاميين بصفة عامة بين أفلاطون وأفلوطين فيما يختص بوجود الأجسام، وهذا الموقف بعيد عن أرسطو تماماً، لأن أرسطو

يتحدث عن قدم العالم وقدم موجوداته. وينتهى الطوسى إلى أنه لما كانت الأعراض حادثة، وتتغير فى الزمان والمكان بالنسبة للأجسام المتعلقة بها، لهذا كانت الأجسام أيضاً حادثة.

نفى الهيولى :

يقول الطوسى : «فقد ثبت أن الجسم شئ واحد متصل يقبل الانقسام إلى مالا يتناهى»[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى ينفى الهيولى لأنه يرى أن الانقسام «لايقتضى ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى»[2]. وذلك «لأن الجسم المتصل له مادة واحدة، فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً، بل يحصل لكل جزء مادة؛ فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل، لأن كل حادث لابد له من مادة. وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لانهاية لها، بحسب مافى الجسم من قبول الانقسامات التى لاتتناهى»[3].

ويمكن القول : إن الطوسى هنا يتجه إتجاهاً بعيداً عن أرسطو وبالتالى عن ابن سينا، فينفى وجود الهيولى. والحق أن وجود الهيولى كان غير مفهوم فى مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وعند الإسلاميين فيما بعد. لدرجة أن الرازى يتحدث عن الهيولى الروحانية، وهو يقصد بها دون أن يدرى ما يسمى بالكاوس (العدم) الأفلاطونى، الذى كان المادة الخام التى وضع فيها أفلاطون الصور محتذياً المثل.

وقد جاء أرسطو، فاستغل هذه الفكرة وجعل الصور مستقلة عن المثل، وكأنها من العالم المحسوس، وهى متحدة اتحاداً جوهرياً بالهيولى، التى ليست فى نظره مادة مكتملة، بل هى تخضع للعلل الأربعة التى أشار إليها.

---

(١) المرجع السابق، ص : ٩٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ٧٦.

ويستمر الطوسى فيقول : إنه على الرغم من أن الجسم له وحدة متصلة كما سبق التدليل عليها، وأنه قد يقبل الانقسام إلى مالا يتناهى - أى أنه له إمكان الانقسام إلى مالا يتناهى. فإن هذا الانقسام مادام جائزاً وممكناً فإنه يقتضى أن نثبت أن للجسم مادة ليس له سواها. وإستحالة التسلسل - أى مادامت المادة المحسوسة الملموسة ماثلة أمامنا فى العيان، فإنه يستحيل التسلسل فيها لكى يوجد مالا يتناهى بواسطتها، لأن مالا يتناهى لايمكن أن يدرك بالحس، وإنما يدرك بالعقل. فالمادة إذن متناهية والأجسام متناهية، والهيولى بصفتها حاملاً لا متناهية للمادة وغير معينة الوجود، فلا وجود لها على الإطلاق.

نفى الجوهر الفرد :

لقد ذهب الطوسى هنا مذهباً يتفق فيه مع ابن سينا والسهروردى وسائر الفلاسفة الذين رفضوا القول بالجوهر الفرد، فهو يهاجم فكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين، تلك الفكرة التى قامت عليها براهين المتكلمين فى إثبات حدوث العالم[1]. ومن ثم، يتجه الطوسى إلى الفلسفة فى معالجة هذه المسألة، مما يظهر مدى تلاحم الفلسفة وعلم الكلام.

---

(١) انظر الآراء المختلفة حول نظرية الجوهر الفرد فى :

- د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.، ص: ١٨٦ ومابعدها.
- د. سامى نصر : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، ص: ٣٨٧ ومابعدها.
- د. محمد عابد الجابرى: المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م. جـ٢، ص: ٩٥، ٩٦.

Majid Fakhry: Islamic occasionalism and its critique- by - Averroes and a quinas, London, 1958, P. 33-37.

يقول الطوسى : «ولا وجود لوضعى لايتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط، ولحركة الموضوعين على طرفى المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل؛ ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك، وسكون المتحرك، وانتفاء الدائرة»[1].

وهذا يعنى، أنه لايمكن أن نفترض أن أى جسم على وضع معين يكون له صفة الوجود، ويحمل خصائص معينة. إذا كان لا يمكن تجزئته إلى أجزاء منفصلة، واحتمال الوصول بها إلى أدق ما يكون، وعدم الوقوف عند الجواهر الفردة وحدها. وذلك لأن وضع الجسم على هيئة معينة، إنما بسبب المتوسط الذى يتصف به، أى بسبب متوسط مجموع الصفات المتداخلة فيه، والتى لا يمكن أن تجتمع كلها فى كل جزء منفصل على حده.

ويرى الطوسى أنّ خصائص الأجسام لاتأتيها من الأجزاء المنفصلة، ولكنها تأتى من تضافر هذه الأجسام وإعتماذها بعضها على البعض الآخر، لتؤلف فيما بينها جسماً واحداً متحداً، له خصائص معينة. ولايمكن أن يكون هناك جسم مركب من ثلاثة أو أربعة أمور (أبعاد)، تكون فيه الحركة وتتركز فى أمر واحد منها، إنما تتم الحركة بالتبادل فى هذا المركب، سواء كان الشئ فى وضعه من حيث البداية أو النهاية. وهو يدلل على ذلك بأن الإحساس يشهد بكذب القائلين بغير ذلك، بالنظر إلى ما نراه حينما تنفصل أجزاء الجسم بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالتفكك ووصولها إلى حركة السكون، أى أن يصل المتحرك إلى حركة السكون؛ فإن هذه كلها إنما تتم من خلال الموضوع كله، أى الجسم كله. وحينما يبطل الفعل؛ أى الحركة بالمعنى العام أو التغير، تنحل جميع الصفات. ولايمكن أن تبقى خصائص هذا الجسم لأية ذرة من ذراته، كما يقول أصحاب الجوهر الفرد.

---

(١) الطوسى: تجريد العقائد، ص : ٩٤.

وأما إشارته إلى انتفاء الدائرة، فإنه لايرى أن الحركة الدائرية ممكنة في الحادثات كما هي في الموجودات العليا، لأن الحركة والسكون هنا تتطلبان أن لا تكونا في نطاق الحركة الدائرية.

ويستدل الطوسى على نفى الجوهر الفرد بالأدلة الاتية :

أولاً: يرى الطوسى أن «الحركة لاوجود لها فى الحال، ولايلزم نفيها مطلقا»[1]. لأن الماضى والمستقبل وإن كانا معدومين فى الحال، لكن كلاً منهما له وجود فى حد نفسه[2].

ثانياً: يذهب الطوسى إلى أن «النقطة عرض قائم، فالمنقسم باعتبار التناهى»[3]. وهذا يعنى، أن الطوسى يرى أن النقطة موجودة، لأنها نهاية الخط. فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت ، لأن الحال فى أحد الجزئين مغاير للحال فى الآخر. وإن لم ينقسم فهو المطلوب[4].

ثالثاً: يؤكد الطوسى أن «الآن لا تحقق له خارجاً»[5]، وذلك لأن «الماضى والمستقبل موجودان فى أحد أنفسها معدومان فى الآن لا مطلقاً، والآن لا تحقق له فى الخارج»[6].

ويمكن القول : إن الطوسى يمنع أن يكون الجسم مركباً من الجزء الذى لايتجزأ، ويربط بين هذه النظرة وبين القول بجوهرية النقطة والخط والسطح، فيقرر بطلان جوهريتها جميعاً. وبالتالى عدم أهميتها فى تركيب الأجسام

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ٧٣، ٧٤.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٩٤.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ٧٣.

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٩٤.

(٦) الحلى : كشف المراد، ص : ٧٤.

الطبيعية، بل هى إن ركبت فإنما تركب الأجسام التعليمية التى تقبل القسمة فى جهة كالخط أو فى جهتين كالسطح.

وبناءً على ماتقدم، يؤكد الطوسى على تناهى الأجزاء وعلى أن أجزاء الجسم تقبل التجزئة. إذ كيف يمكن الوقوف عند جزئى بعينه هو الجوهر الفرد؟ لأنه يمكن تقسيم هذا الجوهر إلى مالا يتناهى من أجزاء بالعقل أو بالنظر. وذلك لأن الطوسى يرى أن الجوهر الفرد الذى لايقبل التجزئة، لايمكن أن يكون قابلاً للانفصال أو الاتصال ليؤلف المادة أو الأجسام ويكونها. إذ إن تكوين المادة أو الأجسام يتطلب أن تكون المادة قابلة للانقسام، وعدم الوقوف عند جواهر فردة. وأن يتوفر فى هذا الجسم أو المادة قابلية للامتداد من جهتين، وهى مادامت تقبل الأنفصال والأتصال فلابد من أن تنطوى على قبول للوحدة أو للتعدد[1].

وقد كان الذريون الإسلاميون يجعلون فى كل ذرة شبه وجود ذاتى مستقب عن الذرات الأخرى، فهى تشتمل على خصائص معينة. بينما الجسم عند المشائية، هو الذى يحمل هذه الخصائص إذا اكتملت أجزائه ولست الذرات، لأنها لاوجود لها قائماً بذاته، يشكل بسببه جواهر فردة.

مفهوم الزمان والمكان :

يرى الطوسى أن الزمان هو «مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر»[2]. فالحركة لابد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها، ولابد لها من زمان كذلك. ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر،

---

(١) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٩٤.
- الحلى : كشف المراد، ص : ٧٥، ٨٦، ٨٧.
- العاملى : الكشكول، ص: ٢٣٨.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١١٩.

باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض. فإن الجزء من الحركة الحاصلة فى الجزء المتقدم من المسافة، متقدم على الحاصل فى متأخره. لكن الفرق عندالطوسى بين تقدم المسافة وتقدم الحركة، أن المتقدم من المسافة يجامع بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين. فالزمان مقدار الحركة، وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان، وإلا لزم الدور»[1].

ويمكن القول : إن الطوسى يذهب إلى أن العالم حادث، والزمان من جملته، حادث بالضرورة، وفى هذا يقول الطوسى : «وحدوث العالم يستلزم حدوثه»[2].

أما المكان، فيرى الطوسى أنه «البعد فإن الإمارات تساعد عليه»[3]. والطوسى هنا يأخذ بالرأى المنسوب لأفلاطون[4]، ويبتعد عن أرسطو وابن سينا. ويفرق الطوسى بين نوعين من المكان : أحدهما «ملاقٍ للمادة وهو الحال فى الجسم»[5]؛ والثانى «مفارق تحلُّ فيه الأجسام»[6]. وهذه التفرقة تقابل فى الحقيقة، تفرقة الرازى بين «مكان كلى»، و «مكان جزئى»، وإن اختلفت الأسماء. أما الشيرازى، فهو يأخذ، فيما يتصل بمسألة المكان، برأى شبيه بهذا الرأى، وذلك متابعة للطوسى[7].

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص : ٩٦.

(٤) لقد درس أفلاطون المكان بشكل رئيسى فى محاورة طيماوس (Temaus)، مع إشارات قليلة فى محاورة فيلابوس (Philcbus).

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٩٦.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م. ص : ٨٢.

ويذهب الطوسى إلى أن «لكل جسم مكاناً طبيعياً يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق، ولو تعدد انتفى. ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه، وكذا الشكل والطبيعى فيه هو الكرة»[1].

على أن الطوسى ينكر وجود الخلاء، فيرى أن «المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل، وإلا لتساوت حركة ذى المعاوق، وحركة عديمة عند فرض معاوق أقل نسبة رمانيهما»[2].

وقد استدل الطوسى على نفى الخلاء بأنه «لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالى باطل الضرورة. فالمقدم مثله، وذلك لأنه لو فرضنا متحركاً يقطع مسافة ما خالية فى ساعة، ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة؛ فإن رمان تلك الحركة يكون أطول، لأن الملأ الموجود فى المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها فى ساعتين، ثم نفرض ملأً آخر أرق من الأول، على سبة زمان الحركة فى الخلاء إلى زمانها فى الملأ وهو النصف، فتكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى، فيتحركها المتحرك فى ساعة. لكن الملأُ الرقيق معاوق أيضاً، فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه، وهو باطل»[3]

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص ٩٥، ٩٦
(٢) المرجع السابق، ص ٩٦
(٣) الحلى كشف المراد، ص ٧٨

ثالثا : مشكلة النفس

منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى، احتل موضوع النفس مكانة مستقلة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلاسفة بالإنسان، وعلاقته بالكون. وعند فلاسفة الإسلام نجد ذلك الاهتمام بالنفس، وإن كنا لانجد العديد من الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ إن التيار المشائى كان قوياً ومسيطراً لدى معظم فلاسفة المسلمين.

أما علم الكلام، فقد انشغل المتكلمون بحقيقة الإنسان منذ أن نشأ علم الكلام، فقد ترك أوائل المعتزلة والأشاعرة تراثاً فكرياً حول النفس.

وأما نصير الدين الطوسى، فقد تناول موضوع النفس، كما تناوله فلاسفة الإسلام قبل ذلك. فهو يسير على نمط يونانى أرسطى أو أفلاطونى فى بعض الأحيان. ومن ثم، فإن علم الكلام فى القرون المتأخرة اتجه إلى التناول الفلسفى لموضوع النفس.

تعريف النفس و طبيعتها :

يرى الطوسى أن النفس «كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»[1]. وبذلك فإن تعريف الطوسى للنفس بأنها «كمال أول»، تعريف من وضع أرسطو، كان له أثره فى فلاسفة الإسلام. ومن الملاحظ أن تعريف النفس بالكمال يدل على معنى النفس، كما يتضمن جميع أنواع النفس

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٢.

من جميع وجوهها، ولاتشذ النفس المفارقة للمادة عنه(١).

ويؤكد الطوسى أن النفس «مغايرة لما هى شرط فيه»(٢)، أى مغايرة للبدن. وذلك «لما يقع الغفلة عنه، والمشاركة به، والتبدل فيه»(٣). وبذلك يشير الطوسى إلى نفس الأدلة التى استخدمها ابن سينا فى البرهنة على أن النفس غير البدن(٤).

ويشير الطوسى إلى أن النفس «جوهر مجرد، لتجرد عارضها وعدم انقسامه، وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية، ولحصول الضد»(٥).

---

(١) انظر :
- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، ص : ١٣٥.
- د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤م. ص: ٦٩ وما بعدها.
- د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م. ص: ١٦٩ ومابعدها.
- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس ، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١٠٢ ومابعدها.
- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١ ، ص : ١٥٦، ١٥٧.
- « « : مقدمة كتاب الشفاء، قسم النفس لابن سينا، تحقيق : الأب جورج قنواتى، وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥م. ص: ٦، ٧.
- فلوطرخس : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة، ترجمة : قسطا بن لوقا، ص : ١٥٧، (ضمن كتاب: أرسطو طاليس فى النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت).

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٢، ١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص : ١٠٣.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ٩٤، ٩٥.

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

يتبنى الطوسى إذن نفس الفكرة التى قال بها أفلوطين فى النفس الكلية، تلك الفكرة التى تأثر بها الفارابى، وعنه نقلت إلى العالم الإسلامى[1].

وحدة النفس وحدوثها :

لقد سبق أن ذكرنا، أن الطوسى يثبت فى كتابه «تجريد العقائد»، أن ما سوى الله تعالى محدث، لذلك نراه يقرر أن النفس «حادثة»[2]، لأن النفس مما سوى الله تعالى. وقد اشترط الطوسى حدوث النفس بحدوث البدن، إذ يقول : «وهى مع البدن على التساوى»[3].

والطوسى فى هذه المسألة يوافق أرسطو، لأنه يرى أن النفس هى صورة لايمكن أن تسبق الجسم الذى هو مادتها. والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها فى الوجود[4].

وإذا ما حاولنا معرفة رأى الطوسى فى التناسخ تبين لنا أنه يرفض التناسخ رفضاً تاماً، وذلك لأنه : لما كانت النفس حادثة وعلة حدوثها قديمة، فلابد من حدوث استعداد وقت حدوثها، ثم يتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه. والاستعداد إنما هو باعتبار القابل، فإذا حدث الاستعداد وجب حدوث النفس المتعلقة. فإذا حدث بدن وتعلقت به نفس تحدث عن مبادئها، فإذا انتقلت

---

(١) انظر :

- د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، ص : ١٧٤ وما بعدها.
- الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م. ص: ٢٩٤.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة.

(٤) مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص : ١٨٠.

إليه نفس أخرى منسلخة عنه، لزم اجتماع النفسين لبدن واحد[1]؛ وهذا محال. لذلك يؤكد الطوسى على وجوب التعادل فى الأبدان والنفس حتى لاتوجد نفسان لبدن واحد[2].

ويتناول الطوسى بعد ذلك مسألة وحدة النفس بالنوع، فيقول : «ودخولها تحت حد واحد، يقتضى وحدتها، واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها»[3]. وبذلك يتفق الطوسى مع أرسطو، حيث إن فكرة وحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب العوارض؛ فكرة من أفكار أرسطو، كان لها أثر فى فلاسفة الإسلام[4]، ومن بينهم الطوسى.

خلود النفس :

يقرر الطوسى مع الفلاسفة أن النفس لاتقبل الفناء[5]، لأنها بسيطة فى ذاتها وكمالاتها[6]. ولأنها مجردة كما سبق أن ذكرنا. إلا أننا يجب أن نقرر هنا : أن برهان البساطة الذى ذكره الطوسى قد استمده من ابن سينا. إلى جانب ذلك، فإن هذا البرهان قد ردده كثير من الفلاسفة المتأخرين، لأنه بدا

---

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٠٠.

(٢) انظر :

– الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٤، ١٠٥.

– الحلى : كشف المراد، ص : ١٠٠.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٤) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، ص : ١٢٤ – ١٤٠.

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٦) الحلى : كشف المراد، ص : ١٠٠.

فى نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها[1]. وعلى الرغم من هذا، فإن الآمدى قد تناول هذا البرهان بالنقد والتفنيد، حيث أبطل الاستدلال به[2].

وصفوة القول، أن الطوسى فى حديثه عن النفس قد مزج ما سبق أن قرره الفلاسفة من قبل، بعلم الكلام من خلال كتابه «تجريد العقائد». وهذا المزج بين آراء المتكلمين والفلاسفة، سواء فلاسفة المسلمين أو اليونان، هو ما نسميه «علم الكلام الفلسفى».

---

(١) انظر :

- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٢٠-١٢٢.
- د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص : ١٨٦-١٨٨.
- د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، طبعة ١٩٧٦م. ص: ١٤٢-١٤٥.
- د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م. ص: ٣١٩-٣٢٨.
- د. يحى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، طبعة ١٩٦٥م. ص : ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) الآمدى : غاية المرام، ص : ٢٩٥.

الفصل الخامس

تقويم وعرض نقدي لأسباب ظهور علم الكلام الفلسفي عند الطوسي

تحدثنا فى الصفحات السابقة عن ظاهرة فكرية لانعلم أن أحداً سبقنا إلى مثلها، فقد كان من الغريب أن يهمل جيل الباحثين فى علم الكلام هذه الظاهرة. وهى لون من التفكير نسميه «علم الكلام الفلسفى»، حيث يلتقى فى تيارٍ واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام، ليكون أحد العناصر الرئيسية التى شكلت ثقافة ما بعد القرن السادس الهجرى.

ولما كانت هذه الصفحات تدور حول الفلسفة وعلم الكلام، ومابينهما من اتصال؛ ولما كان الطوسى هو أول من مزج الفلسفة بعلم الكلام فى كتابة «تجريد العقائد»؛ فكان لابد أن نتوقف عند أثره الخالد. لذا قمنا بدراسة هذا الكتاب دراسة تحليلية فى هذا البحث الذى بين أيدينا.

ومن خلال هذا الكتاب وجدنا أن الموضوعات التى يبحثها الطوسى فيه، تشتمل على موضوعات كلامية وأخرى فلسفية، قد امتزجت فيما بينها فى هذا الكتاب، لتكون، تلك الظاهرة - أعنى علم الكلام الفلسفى - التى ظهرت فى هذه الفترة التاريخية؛ أعنى بداية القرن السابع الهجرى ... ونحن من جانبنا نرى أن هذه الظاهرة تعود إلى عدة أسباب :

أولاً: إن الفلسفة وقد واجهت هذا الهجوم التاريخى الشديد، قد اضطرت إلى الدخول تحت موضوعات علم الكلام والتصوف. وبذلك تم إشباع الميل الفطرى للتفلسف عند المفكرين الإسلاميين، دون تخصيص بالفلسفة على وجه التحديد.

وهذا يعنى، أن الفلسفة على الرغم من المصير المؤلم الذى كان ينتظر المشتغلين بها، والعداء السافر لها فى تهافت الغزالى، وفتاوى ابن الصلاح، ومقدمة ابن خلدون، وموقف ابن تيمية ومدرسته - وذلك فيما نرى أنه كان السبب المباشر - اتخذت الفلسفة هذا التيار الممتزج بالتصوف وعلم الكلام. وهكذا كان التصوف وعلم الكلام بمثابة «الشاطئ» الذى ترسو عليه الإتجاهات الفلسفية فيما بعد القرن السادس الهجرى.

ومن هنا، كانت وقفتنا عند الطوسى، فلقد اجتهدنا فى بيان الصلة بين علم الكلام والفلسفة من خلال كتابه «تجريد العقائد»؛ وقد ظهر ذلك واضحاً فى اعتماد الطوسى على التحليلات الفلسفية، مما أدى به إلى استخدام مصطلحات الفلسفة ومشكلاتها فى معالجة الموضوعات الكلامية.

وهكذا، استطاعت الفلسفة على الرغم من الهجوم المتتالى الذى شنه الفقهاء، وبالرغم من فشل محاولات ابن رشد لبعثها؛ نقول: إنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً فى المحيط الثقافى الإسلامى، باستتارها خلف الموضوعات الكلامية.

ثانياً: ارتباط علم الكلام عند الطوسى باستخدامه للمنطق الصورى، أداةً ومنهجاً للبحث والإستدلال.

لاشك أن علم الكلام فى «تجريد العقائد» قد بدأ بداية جديدة - على الرغم من أسبقية الغزالى - اتضحت فيها علاقة المنطق بعلم الكلام، وذلك على الرغم من صيحات الفقهاء ضد المنطق والمشتغلين به.

وإذا كان إرتباط المنطق بالفلسفة فى ازدهاره، فإننا نستطيع القول، بأن ارتباطه بعلم الكلام كان السبب الحقيقى وراء استمرار المنطق فى العالم الإسلامى. وأصبح هذا النهج الذى التزمه الطوسى فى تجريده منهاجاً للمتكلمين المتفلسفين، من أمثال: البيضاوى، والإيجى والتفتازانى، حيث بدا لنا واضحاً من خلال كتاباتهم استخدام المنطق الصورى.

ثالثاً: لقد اهتم الطوسى اهتماماً خاصاً بمذهب المعتزلة الكلامى، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى موقف الطوسى الفلسفى العام، ذلك الموقف الذى يهدف إلى مزج الفلسفة بعلم الكلام.

ويمكن القول، إن الطوسى فى «تجريد العقائد» قد مضى شوطاً بعيداً فى مفهوم التنزيه الذى التزمت به المعتزلة بحسب المنظور المذهبى الذى يستند

إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى، وقد استخدمت المعتزلة «منهج التأويل العقلى» للتعبير عن هذا التنزيه. ولهذا فإن التجاء الطوسى إلى هذا المنهج فى كتابه «التجريد» ، جعل علم الكلام يتخلى عن منهج النص الحرفى واعتمد على منهج التأويل العقلى. لذلك كان استعمال علم الكلام الفلسفى للحجج النقلية قليلاً للغاية لاعتماده على الحجج العقلية.

وكان من نتيجة ذلك، أن علم الكلام فى «تجريد» الطوسى اعتمد اعتماداً كلياً على العقل، حتى اقترب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه. ومن ثم، كان كتاب «التجريد» للطوسى نموذجاً لعلم الكلام الفلسفى.

رابعاً: أثر الاتجاه الإسماعيلى عند الطوسى فى انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفى :

من المعروف أن الدعوة الإسماعيلية قد مضت شوطاً بعيداً فى التفسير الفلسفى للعالم بحسب المنظور الفلسفى المنطقى الذى يستند إلى البرهان وترتيب الأدلة، ولكنها اضطرت إلى الوقوع فى أسر الصيغة الفلسفية التى شاعت عند الإسلاميين حينذاك، والتى تتمثل فى «نظرية الفيض والعقول العشرة» ، والتى كان مصدرها تاسوعات أفلوطين، وبصفة خاصة آثولوجيا أرسطو طاليس، وهى جزء ملفق من هذه التاسوعات.

ولقد كان الجانب الفلسفى فى فكر الطوسى مرتبطاً أرتباطاً وثيقاً بالفلسفة الإسماعيلية؛ فلا ريب أن نشوء الطوسى فى بيت علم شيعى إسماعيلى جعل دراسته الفلسفية فى شبابه متأثرة بالفلسفة الإسماعيلية تأثيراً انطبعت به شخصيته. ومعروف أن الطوسى قد مكث أكثر من ربع قرن من الزمان فى كنف الإسماعيلية، وهذه الفترة تعد من أخصب فترات الطوسى الفلسفية.

وعلى الرغم من أن الطوسى فى «تجريد العقائد» قد ابتعد عن الاتجاه

الإسماعيلى فى كثير من الآراء التى سبق أن التزم بها، إلا أن تأثير المنحى الفلسفى العام لهذا الاتجاه كان هو السمة البارزة فى هذا الكتاب، مما ترتب عليه ارتباط الفلسفة بعلم الكلام عند الطوسى.

خامساً: ارتباط علم الكلام الفلسفى عند الطوسى بالأصول الكلامية فى فلسفة ابن سينا :

لقد تناول ابن سينا نفس القضايا التى شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل : العلاقة بين الله والعالم ...، ذات الله وصفاته ....، قدم العالم وحدوثه ... إلخ. فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ لذا كانت فلسفته تمزج علم الكلام بالفلسفة، وذلك لأنه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا. وكان يهدف إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً.

وقد كان منهج ابن سينا يعتمد أساساً على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق الاستدلال» عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك. ترك ابن سينا أثره فى علم الكلام، وخاصة منذ الغزالى الذى يعد المؤسس الفعلى لـــ «طريقة المتأخرين» فى علم الكلام، وهى الطريقة التى تقوم أساساً على التخلى عن «قياس الغائب على الشاهد»، الذى كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطى. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطى فى علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذى قام به ابن سينا فى عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضا بالدرجة الأولى إلى تناول ابن سينا لقضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة «منطقية» فلسفية، مما زود المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تعدى تأثير ابن سينا فى علم الكلام المستوى المنهجى إلى المستوى الموضوعى. فلقد عالج ابن سينا كثيراً من القضايا الكلامية

بمفاهيم فلسفية. ويكفى أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفاهيم : الواجب والممكن، والماهية والوجود، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض ... إلخ. كما ذكرها ابن سينا فى كتبه.

وقد كان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام - كما سبق أن ذكرنا - فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة : لقد أصبح كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه، فيما دعوناه هنا بـــ «علم الكلام الفلسفى».

ويمكن القول : إنه إذا كان هذا التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام، - منهجاً ومفاهيم - سمة بارزة فى السينوية. فإن علم الكلام الفلسفى عند الطوسى - الشارح الأكبر لابن سينا - من جنس علم الكلام الفلسفى عند ابن سينا. وهكذا، فإن دور ابن سينا فى تأسيس علم الكلام الفلسفى، يعد من أهم الأسباب التى أدت إلى ظهور علم الكلام الفلسفى عند الطوسى.

لهذه الأسباب، وربما لأسباب أخرى عديدة، نشأ هذا اللون الجديد من التفكير الدينى فى الإسلام ... **ولكن كيف انتهى علم الكلام الفلسفى إلى أن أصبح فلسفة خاصة للمتكلمين فى القرون المتأخرة ...؟**

يمكن القول : إن الموضوعات الكلامية كانت قد نضجت تماماً فى «تجريد» الطوسى، وقد استبعد الطوسى فى مناقشاتها كل الشوائب والزيادات التى أدخلتها الفرق الكلامية فى صراعها مع الفلاسفة. بل وتعدى الأمر ذلك الحد إلى ميل الطوسى للأخذ من الاتجاه الاعتزالى فى محاولة لتقديم «علم كلام فلسفى» ، ذلك العلم الذى يتجاوز حدود علم الكلام عند الأوائل. إذ إنه يعد علماً فلسفياً كلامياً ينطوى على عناصر مختلفة مستمدة من عدة مذاهب. فقد أخذ الطوسى بعض آفكاره من ابن سينا والفارابى وإخوان الصفا، والإسماعيلية، ومن أرسطو وأفلاطون.

وبناءً على ذلك، فإن الطوسى قد استخدم الفلسفة أداةً للتعبير عن مشكلات علم الكلام. ولهذا فإن التجاء علم الكلام عند الطوسى إلى

التفلسف لم يكن غاية يستهدفها من وراء حل المشكلات، بل كان الهدف النهائى عَقديّاً بحتاً، إذ إن الفلسفة وسيلة من وسائل الوصول إلى إثبات العقائد. ومن ثم، فإن الطوسى فى كتابه «التجريد» حافظ على التصور الإسلامى للكثير من القضايا التى سبق أن كَفَّر الغزالى الفلاسفة من أجلها،مثل : قدم العالم ... وعلم الله بالكليات ... إلخ.

وهكذا نرى كيف يمهد علم الكلام الفلسفى عند الطوسى لظهور فلسفة كلامية خاصة للمتكلمين فى القرون المتأخرة ... ولقد استمرهذا التيار عند البيضاوى والإيجى والتفتازانى، وغيرهم من المتكلمين.

ولقد تناول الطوسى أيضا موضوعات التصوف والفقه بالإضافة إلى الفلسفة وعلم الكلام والفكر الإسماعيلى، الأمر الذى أدى إلى ظهور ما يسمى بـ «الحكمة المتعالية»، حيث انصهرت هذه الاتجاهات فى بوتقة واحدة. ومما لاشك فيه أن هذا التيار المزجى الغريب قد ظهر فى بلاد المغرب والمشرق على السواء، ولاسيما فى عصور التدهور الثقافى.

ونحن من جانبنا، نرى أن هذه الظاهرة ظهرت فى المحيط الثقافى الإسلامى نتيجة خوف العلماء والمفكرين على العلم والثقافة الإسلامية من الضياع والتبدد. ولذلك عمل العلماء والمفكرون فى كل علم من هذه العلوم الدينية على ضمها فى بوتقة واحدة، مادامت كلها تتجه إلى خدمة العقيدة، ومادام الهدف منها هو أعلى مرتبة فى الطلب، وهو التوحيد.

وقد أزدهر هذا النوع من الحكمة فى القرن السابع الهجرى، وأصبح هدف المدارس وأصحاب الشروح على علم الكلام والفلسفة والتصوف فى إيران على عهد صدر الدين الشيرازى فى أواخر القرن العاشر الهجرى، والذى سمى كتابه «الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية».

وهكذا، نرى كيف أصبح «علم الكلام الفلسفى» عند الطوسى، فلسفة خاصة التزم بها المتكلمون فى المحيط الإسلامى، فيما بعد عبر القرون المتأخرة فى الإسلام.

الخاتمـــــة

لقد كانت دراستنا الأساسية فى هذا البحث إنما تهدف فى صورتها التى تمثلناها لها، أن تعد جديدة فى اتجاهها وغايتها، وتخضع لفكرة واحدة، هى فكرة الربط بين الفكر الفلسفى وعلم الكلام. وهى فكرة سيطرت على هذا البحث سيطرة تامة. فلأول مرة يدرس علم الكلام دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الكلامية كما أحتفظت بها كتب الفرق الكلامية، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات الكلامية وبين العوامل التى أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التى أثرت فيها فطبعتها بطوابع معينة، لم يكن من الممكن - من الناحية العلمية - أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط.

ولسنا ندعى أن دراستنا لعلم الكلام الفلسفى تعد كشفاً جديداً، وإنما الذى نذكره هو أننا حاولنا الكشف عن جوانبه المختلفة، ووصل الأسباب بالمسببات. وقد تناولنا «علم الكلام الفلسفى» بنظرة كلية شاملة ترد الجزئيات إلى أصولها، بحيث تبدو هذه الجوانب متسقة مع بعضها البعض. ومحاولتنا هذه تعد محاولة علمية جديدة من غير شك.

وفى ضوء دراستنا لفكرة «علم الكلام الفلسفى» انتهينا إلى أن الطوسى، هو أول من أظهر هذه الفكرة فى المحيط الإسلامى. وأيدنا ذلك بنصوص كتابة «تجريد العقائد»، والمنهج الذى اتبعه الطوسى فى معالجة هذه النصوص. ورجحنا من خلال هذا الكتاب أن الطوسى هو صاحب الخطوة الأولى فى «علم الكلام الفلسفى» فى العالم الإسلامى، وهو الذى مهد الطريق له حتى أصبح موضوعاً أساسياً من الموضوعات التى شكلت ثقافة هذه الحقبة.

ولقد أنتهت بنا دراستنا لعلم الكلام الفلسفى عند الطوسى، إلى القول بأن هذا اللون الجديد من الفكر الفلسفى يعد إلى حد ما من بين الموضوعات البكر فى الفكر الفلسفى الإسلامى إلى عصرنا هذا؛ وذلك يتطلب جهد الباحثين فى مجال الإسلاميات لبيان ملامح هذا الفكر فى القرون المتأخرة.

وهنا يجدر بنا أن نقف لنتسأل : ما الذى توصلنا إليه من خلال هذا

البحث؟ نحاول الاجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية :

أولاً: على أساس دراستنا لعلم الكلام الفلسفى عند الطوسى أثبتنا وجود صلة بين المعتزلة والطوسى، وانتهينا إلى أن النزعة الفلسفية العقلانية الاعتزالية لها تأثير كبير فى ظهور «علم الكلام الفلسفى» عند الطوسى. وأيدنا ذلك بارتباط «علم الكلام الفلسفى» بالالتزام بالعقل، ومنهج التأويل العقلى، والإبتعاد عن الالتزام بالنص؛ مما ترتب عليه إعلاء كلمة العقل مرة أخرى فى علم الكلام، والالتزام بالفلسفة ومنهجها فى مناقشة القضايا الكلامية.

ثانياً: وفى ضوء دراسة «علم الكلام الفلسفى» أيضا، وفى ضوء مقارنة موقف الطوسى بابن سينا، انتهينا إلى مخالفة الطوسى لابن سينا فيما يذهب إليه من القضايا الفلسفية التى كفره بها الغزالى، مثل : قدم العالم، وعلم الله بالكليات ... إلخ. وملنا إلى القول بأن الطوسى – على الرغم من صلته بابن سينا والاتجاه الإسماعيلى – لم يخرج عن التصور الدينى الإسلامى الصحيح لمثل هذه القضايا. ودفعنا هذا إلى الاعتقاد بأن «علم الكلام الفلسفى» –بالرغم من أنه يلتزم بالمنطق والفلسفة – إلا أنه قد حافظ على العقيدة الإسلامية الصحيحة؛ ورجحنا أن الغزالى هو صاحب الخطوة الأولى فى هذا الاتجاه لعلم الكلام.

ثالثاً: وفى ضوء دراستنا للدور الذى قام به المنطق فى تشكيل علم الكلام الفلسفى، انتهينا إلى أن المنطق يمثل دعامة أساسية عند الطوسى. وأيدنا ذلك باستخدام الطوسى للمنطق الصورى فى كتاب «تجريد العقائد» من ناحية، وبتناول الطوسى المشكلات الكلامية تناولاً فلسفياً منطقياً من ناحية أخرى.

رابعاً: وقد انتهينا إلى أن كتاب «تجريد العقائد» يعد شهادة على «علم الكلام الفلسفى»، الذى يعد لوناً أساسياً من ألوان الثقافة. وبذلك فالطوسى أول من وضع الأساس لعلم الكلام الفلسفى، الذى احتل مكانة متميزة فى الفكر الإسلامى فيما بعد؛ أو هو – على أقل تقدير – أول من وجه الأنظار

إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً.

وأخيراً كنا – فى أغلب الظن – أول من درس «علم الكلام الفلسفى»، وهو موضوع – على أهميته وطرافته – لم يلق من عناية الباحثين فى الفكر الإسلامى ما هو جدير به.

ثبت المراجع

أولا - المراجع العربية :

١- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق : د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت.

٢- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٣- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، تحقيق : السيد سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت.

٤- ابن الجوذى : تلبيس إبليس. مكتبة المتنبى ومكتبة سعد الدين، القاهرة - دمشق.

٥- ابن حزم الأندلسى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق : د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة.

٦- ابن خلدون : المقدمة، تحقيق : حجر عاصى. دار ومكتبة الهلال، بيروت.

٧- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق : د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م.

٨- « « : تهافت التهافت، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٩م.

٩- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.

١٠- « « : التعليقات، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

١١- « « : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طبعة محى الدين صبر الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

١٢- ابن قتيبة : مختلف الحديث. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

١٣- ابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة.

١٤- ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحمدى، قم. (ونسخة آخرى طبعت سنة ١٣١٠هـ، بدار الكتب المصرية، برقم ١٣١٦/علم الكلام).

١٥- ابن النديم : الفهرست، تحقيق رضا تجدد، بيروت.

١٦- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

١٧- أبو الوفا التفتازانى (دكتور) : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

١٨- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

١٩- « « « : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة، العدد ٦٩١، السنة ١٤، ١٩٥٢م).

٢٠- « « « : مقدمة كتاب الشفاء - قسم النفس لابن سينا. تحقيق : الأب جورج قنواتى، سعيد زايد. القاهرة، ١٩٧٥م.

٢١- أحمد محمود صبحى (دكتور) : فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.

٢٢- ألبير نصرى نادر (دكتور) : فلسفة المعتزلة، دار نشر الثقافة، ١٩٥٠م. (الجزء الأول).

٢٣- ألبير نصرى نادر (دكتور) : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨م.
٢٤- الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.
٢٥- بروكلمان (كارل) : تاريخ الآدب العربى، ترجمة : د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب. دار المعارف، الطبعة الثانية. (الجزء الرابع).
٢٦- بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: د. أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.
٢٧- توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٧م.
٢٨- جعفر الشيخ باقر آل محبوبة : ماضى النجف وحاضرها، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٩- جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م.
٣٠- « « « : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.
٣١- « « « : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٢- « « « : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م.

٣٣- جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٤- جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. تحقيق : د. على سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥- جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
٣٦- جولد تسيهر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، دار العلم. الكويت - بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.
٣٧- جورج شحاته قنواتي : فلسفة الفكر الديني، ترجمة : د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م.
٣٨- حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥م.
٣٩- حسام الألوسي (دكتور) : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٠م.
٤٠- « « « : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.
٤١- حسن حنفي (دكتور) : التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

٤٢- حسن حنفى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة، (الجزء الأول). مكتبة مدبولى.

٤٣- « « « : دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

٤٤- حسين على محفوظ (دكتور) وجعفر آل ياسين (دكتور) : مؤلفات الفارابى، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥م.

٤٥- حمودة غرابة (دكتور) : ابن سينا بين الدين والفلسفة، (مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، دار القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢م.

٤٦- الداؤودى : طبقات المفسرين. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٧- ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانة فى التاريخ، ترجمة : د. تمام حسان، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة.

٤٨- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة : د. أبو ريده، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٤٩- الرازى (فخر الدين) : الاربعين فى أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨م.

٥٠ السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ.

٥١- سامى النشار (دكتور) : مناهج البحث ...، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م.

٥٢- سامى نصر (دكتور) : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٥٣- سليمان داود (دكتور) : نظرية القياس الأصولى، دار الدعوة الإسكندرية، ١٩٨٤م.

٥٤- سليمان دنيا (دكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.

٥٥- سعيد بنسعيد (دكتور) : الغزالي والفلسفة، (ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٤١، سنة ١٩٨٦م.

٥٦- شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، ترجمة : د. حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة : د. فؤاد زكريا، (عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) القسم الثانى، العدد ١١. الكويت، ١٩٧٨م.

٥٧- شقرون (دكتور) : مظاهر الثقافة المغربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥م.

٥٨- الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام، تحقيق : الفرد جيوم، مكتبة زهران.

٥٩- « « : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م.

٦٠- صدر الدين الشيرازى : الاسفار الاربعة فى الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٨٣١ فلسفة.

٦١- عاطف العراقى (د. محمد) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٦٢- عبد الجبار (القاضى) : المختصر فى أصول الدين، (ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق :د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨م.

٦٣- « « « : المحيط بالتكليف، تحقيق : عمر السيد عزمى، مراجعة : د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

٦٤- « « « : شرح الأصول الخمسة، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

٦٥- عبد الحكيم الجندى (دكتور) : القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤م.

٦٦- عبد الستار الراوى (دكتور) : ثورة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢م.

٦٧- عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.

٦٨- عبد الأمير الأعسم (دكتور) : الفيلسوف الغزالى ، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.

٦٩- « « « : الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م.

٧٠- عثمان يحيى (دكتور) : الحكمة المتعالية فى الإسلام، (نصوص تاريخية لم تنشر، ضمن : نصوص فلسفية مهداة للدكتور : إبراهيم مدكور، بإشراف وتصدير : د. عثمان أمين)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧١- عمار طالبى (دكتور) : آراء ابى بكر بن العربى الكلامية، الشركة

الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
٧٢- عمر فروخ (دكتور) : تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين. الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م.
٧٣- على شلق (دكتور) : العقل الفلسفى فى الإسلام، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.
٧٤- على فهمى خشيم : الجبائيان، دار مكتبة الفكر، الطبعة الأولى، ليبيا، ١٩٦٨م.
٧٥- على محمد حسن العمارى : الإمام فخر الدين الرازى : حياته وآثاره، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩م.
٧٦- الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة.
٧٧- « « « : الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق : د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م.
٧٨- « « « : مقاصد الفلاسفة فى المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، بإشراف : محيى الدين صبرى الكردى، مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦.
٧٩- « « « : القسطاس المستقيم، تحقيق : رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق-بيروت، ١٩٨٦م.
٨٠- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨م.
٨١- فتح الله خليف (دكتور) : فخرى الدين الرازى، دار المعارف، ١٩٦٩م.

٨٢- فتح الله خليف (دكتور) : فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م.

٨٣- فلو طرخس : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة، ترجمة : قسطا بن لوقا، (ضمن كتاب : أرسطو طاليس فى النفس، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت - بيروت.

٨٤- فيكتور شلحت اليسوعى : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

٨٥- كامل مصطفى الشيبى (دكتور) : النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م.

٨٦- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريده، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٨م.

٨٧- ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت - بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.

٨٨- محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمه : عباس محمود، راجعه : عبد العزيز المراغى بك، د. مهدى علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥م.

٨٩- محمد السيد الجليند (دكتور) : ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣م.

٩٠- محمد جلوب فرحان : تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣م.

٩١- محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

٩٢- محمد شريف أحمد (دكتور) : فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.

٩٣- محمد صالح محمد (دكتور) : أصالة علم الكلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٧م.

٩٤- محمد عابد الجابرى (دكتور) : السينوية : فصولها وأصولها، (ضمن: دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى)، المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م.

٩٥- « « « : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

٩٦- « « « : المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م.

٩٧- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الفيحاء، ١٩٧٨م.

٩٨- محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.

٩٩- محمد على ابو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.

١٠٠- محمد محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام، (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م.

١٠١- محمد يوسف موسى (دكتور) : ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب).

١٠٢- » » » : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨م.

١٠٣- » » » : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١م.

١٠٤- محمود قاسم (دكتور) : المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٠٥- » » » : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤م.

١٠٦- مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية. ١٩٥٤م.

١٠٧- موسى الموسوى (دكتور) : من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت.

١٠٨- ناجى التكريتى (دكتور) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٩- نصير الدين الطوسى : تجريد العقائد، تحقيق : د. عباس سليمان، (ضمن رسالة دكتوراة، بإشراف أ.د. محمد على أبو ريان، جامعة الإسكندرية - ١٩٩٠، الجزء الثانى).

١١٠- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١١١- يحيى هويدى (دكتور) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م.

١١٢- يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

١١٣- « « « : العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة.

ثانيا - المراجع الأجنبية :

1- Al - Alousi, H. : The problem of creation in Islamic thought, Baghdad, 1962.

2- Arberry, A. J.: Avicenna on theology, London, 1951.

3- Louis, G.: La pensée Religieuse d' Avicenne, Paris, 1951.

4- Magid, F.: Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas, London, 1958.

5- Mahdi, M.: Ibn Khaldun's philosophy of history, London, 1957.

فهرس الموضوعات